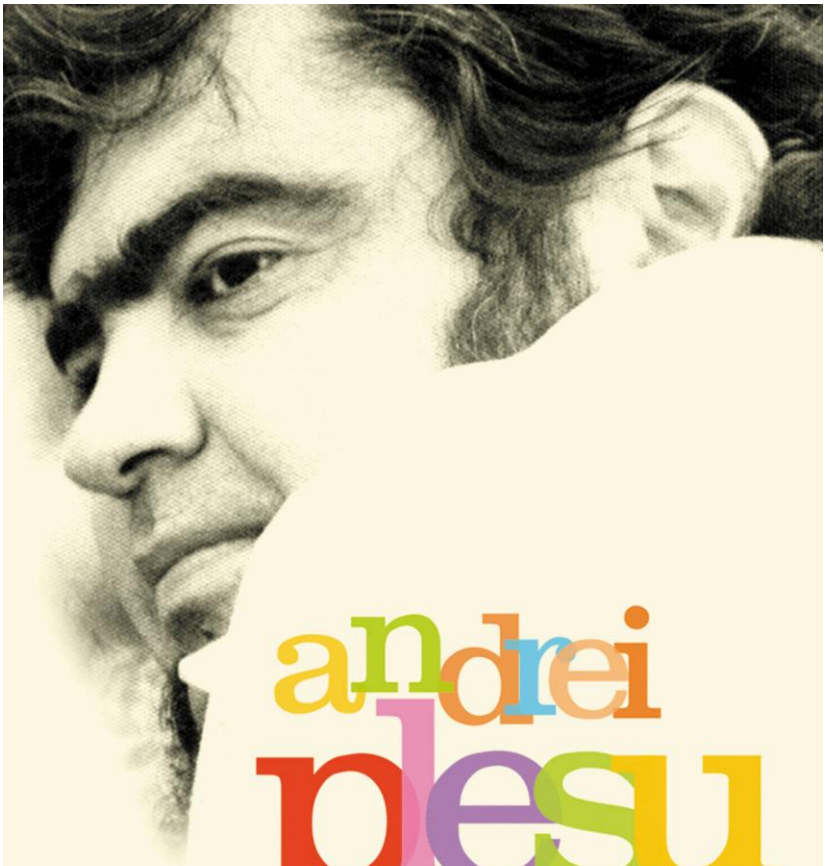

andrei pleşu

despre bucurie
în est şi în vest
şi alte eseuri

ebook

HUMANITAS

NOTĂ LĂMURITOARE

Cele patru texte care urmează, deşi subintitulate „eseuri”, sunt, în realitate, patru conferinţe publice, ţinute la solicitarea unor instituţii din străinătate. Fac această precizare pentru a-l ajuta pe cititor să înţeleagă corect construcţia şi stilistica lor. Nu e vorba de studii aprofundate, ci de expuneri destinate unui public larg, nu întotdeauna omogen şi nu întotdeauna bine informat cu privire la realităţile Europei de Est. De aici, unele pasaje explicative, care, pentru publicul românesc, n-ar fi fost necesare. Pe de altă parte, întrucât temele discutate au fost, fără excepţie, alese de mine, ele sunt reprezentative pentru o problematică şi o atitudine intelectuală care reflectă mai curând „obsesiile” autorului decât programul instituţiilor comanditare. Ar mai fi de spus că textul uneia dintre conferinţe – cea despre toleranţă – a fost reluat şi în ţară, la începutul anului 2005, în seria de prelegeri organizată de săptămânalul *Cuvântul.*

Andrei Pleşu

Despre bucurie în Est şi în Vest

Vă mai amintiţi, poate, imagini ale revoluţiei române din

decembrie 1989, aşa cum au apărut ele pe canalele de televiziune din toată lumea. Fusese, s-a spus, prima revoluţie „în direct”: un dictator fugea cu elicopterul de pe clădirea guvernului, străzile erau pline de tancuri, de soldaţi descumpăniţi şi de civili exaltaţi. Se trăgea din toate părţile. Euforia nu se putea încă deosebi de teroare, speranţa se asocia cu doliul. Ulterior, analişti de toate felurile, din România şi din afara ei, au căutat şi au găsit argumente pentru a relativiza dimensiunea revoluţionară a acelor zile. S-au numărat morţii şi s-a stabilit că n-au fost destui, s-au identificat complicate scenarii conspiraţioniste, s-a vorbit de o lovitură de stat comunistă, de o subtilă manevră sovietică, sau americană, sau sovieto-americană, sau, cum altfel, iudeo-masonică. România părea să fi reuşit o înşelătorie de proporţii: organizase ceva care semăna a revoluţie, dar care, în realitate, lăsa neatinse structurile dictaturii. Era, aşadar, marele eşec, excepţia, oaia neagră a estului european. Între timp, suspiciunile s-au mai potolit, oaia a devenit comestibilă, a fost invitată să adere la NATO şi i s-a promis marea păşune europeană. „Evenimentele” din decembrie 89 au fost reinvestite cu titlul de „revoluţie”.

Dar eu nu despre aceste grandioase evoluţii istorice vreau să vă vorbesc. Amintirile mele despre revoluţia de la Bucureşti

sunt mai modeste: ţin de faptul divers, de spaime concrete, de detalii mai mult sau mai puţin semnificative. De pildă, primul strigăt de victorie pe care l-am auzit, prima bucurie articulată, atestând schimbarea radicală a vremurilor, a venit din partea unei vecine cumsecade, fără niciun fel de apetenţe revoluţionare. Ea a intrat impetuos în curte, trecând, eroic, printre gloanţe şi a proclamat, în beneficiul întregului cartier: „La magazinul din colţ se găsesc măsline! Şi nu e coadă!” Am simţit imediat aroma viitorului. Am simţit că suntem în pragul unei schimbări decisive: de-acum înainte vom avea măsline. Şi le vom putea cumpăra în orice cantitate, fără măcar să stăm la coadă. Din punctul meu de vedere, era o realizare suficientă pentru a justifica o revoluţie…

Bucuria norocoasei mele vecine era, în acelaşi timp, un ecou al trecutului şi o profeţie. Era un tip de bucurie pe care numai austeritatea economică a unei dictaturi o putea explica şi care, în scurt timp, urma să dispară. Atingem, astfel, o primă treaptă a distincţiei dintre Estul comunist şi Vestul liber în materie de bucurie: esticul resimţea achiziţia măslinelor ca pe o bucurie, în vreme ce vesticul care cumpără măsline nu simte nimic. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru unul e o circumstanţă banală, subînţeleasă, pentru celălalt era un eveniment, o şansă

electrizantă, o sărbătoare. Pentru estic, „subînţelesul” vesticului era – şi este încă – o utopie. Observaţia merită oarecare atenţie, pentru că, după părerea mea, unul din motivele pentru care Estul şi Vestul nu se înţeleg uneori este faptul că ele nu se „subînţeleg”, că au experienţe diferite despre ceea ce este, în viaţa zilnică, „de la sine înţeles”. „Normalitatea” Vestului constă într-o lungă listă de „de la sine înţelesuri”: e de la sine înţeles să găseşti de mâncare, să ai căldură în casă când afară e frig, să ai, fără întrerupere, curent electric, să vină autobuzul la timp, să ai paşaport, să te întâlneşti cu cine vrei, să crezi ce vrei, să scrii şi să publici ce vrei. E de la sine înţeles să înjuri guvernul, să fluieri forţele de ordine, să vezi filme din toată lumea, să citeşti orice autor, să porţi sau nu barbă şi plete, să faci câţi copii vrei, să ai, în genere, drepturi individuale pe care instituţiile trebuie să le respecte. Nimic din toate acestea nu era, pentru cetăţeanul unei ţări comuniste, de la sine înţeles. De aceea, când din întâmplare, sau prin excepţie, sau prin arbitrara magnanimitate a puterii, unul sau altul din punctele listei de mai sus era contrazis de realitate, când aveai căldură, sau lumină, sau paşaport, sau măsline, când îţi apărea o carte, sau nu aşteptai autobuzul decât o jumătate de oră, aveai toate motivele să te bucuri. Improbabilul devenea posibil. Minimalul căpăta

proporţii solemne.

Bucurii minimale

A savura din plin bucuriile minimale – iată una din experienţele ireductibile ale bucuriei în răsăritul european înainte de 1989. Bucuriile minimale nu trebuie confundate cu „bucuriile simple”. Una e să te bucuri de o bucată de pâine caldă şi de un pahar cu vin întorcând spatele restaurantului sofisticat de peste drum şi alta e să te bucuri pur şi simplu că ai pâine şi vin. Aş spune că Vestului îi erau accesibile, în mai mare măsură decât nouă, bucuriile simple. Noi eram în situaţia de a ne mulţumi cu bucuriile minimale. Regimul totalitar nu ne-a putut lua *marile* bucurii, bucuriile de care orice om are parte, indiferent de condiţiile în care trăieşte: bucuria dragostei, a prieteniei, a creativităţii. Dar, obligându-ne să ne concentrăm asupra bucuriilor minimale, ne-a văduvit de bucuriile *simple.* Nu *luxul* ne era interzis în primul rând, ci *firescul,* traiul tihnit, nobleţea calmă a omenescului. Trebuie să adaug că unul din efectele paradoxale ale penuriei era *monumentalizarea bucuriilor minimale.* Bucuria achiziţiei clandestine, a mobilizării suprao-meneşti pentru obţinerea unei mese bune ajunsese un adevărat sport naţional. Una din formele rezistenţei

la dictatură era „rezistenţa prin mâncare”. Am sabotat/wror-ul comunist al austerităţii printr-un efort uriaş, organizat şi solidar, al cărui rezultat a fost constituirea unei ample şi eficiente burse negre a hranei. A procura, laborios, cele necesare, a pândi momentul (şi locul) distribuţiei fulgurante a mărfii (a măslinelor de pildă), a conserva ritualul domestic al mesei şi al sărbătorilor, a oferi oaspetelui străin un prânz suficient de bun ca el să nu mai înţeleagă nimic din discursul despre sărăcie al gazdei – toate acestea (plus cozile interminabile şi mustind de subversiune) au fost forme de rezistenţă mult mai răspândite decât se crede. În România, unde a avea o maşină de scris devenise o potenţială infracţiune, n-a existat decât un singur samizdat: samizdatul alimentaţiei clandestine.

Diferenţa dintre cele două jumătăţi ale Europei avea, pentru fericitul care se întâmpla să călătorească spre Vest, inevitabile conotaţii comice. La primele mele contacte cu piaţa „capitalistă”, am stârnit perplexitatea multor negustori punând întrebări de neînţeles pentru modul lor de viaţă. Intram, de pildă, într-o brutărie şi întrebam: „Aveţi pâine?” în prima clipă, cel întrebat amuţea. Glumeam? Eram idiot? îl luam peste picior? „Bineînţeles că avem pâine! Ce altceva credeţi că vindem?” Omul n-avea de unde să ştie că, în limitele experienţei mele,

existenţa pâinii într-o brutărie nu era deloc de la sine înţeleasă. Când l-am întrebat ce anume din cotidianul occidental îl impresiona mai mult, un amic care reuşise să fugă din ţară şi se stabilise la Paris mi-a răspuns fără să clipească: „Lucrul cel mai năucitor e că dacă intri într-o berărie şi ceri o bere ţi se aduce o bere!” Lipsa ajunsese, într-un fel, pentru noi, la fel de obişnuită ca aerul pe care îl respiram. Şi odată cu ea, capacitatea de a ne bucura de aproape nimic. De fapt, sfârşisem prin a nu mai percepe catastrofalul lipsei, îmi amintesc că, în februarie 1992, invitat pentru câteva luni la Wissenschaftskolleg zu Berlin, am constatat, pe când îmi desfăceam bagajele într-un foarte agreabil apartament din Grunewald, că nu merge lumina. Era la amiază şi mi-am văzut de treabă nestingherit, uitând incidentul. După două ore, totul a reintrat, oricum, în normal. La Bucureşti, lumina se întrerupea adesea, mai ales seara, când era nemijlocit necesară. La Berlin însă, întâmplarea a provocat o acută criză politică. Pana de electricitate dezorganizase totul: televiziunile trecuseră pe lângă faliment, mamele nu mai putuseră încălzi la timp laptele pentru copii, semipreparatele din refrigerator se topiseră, apa caldă încetase şi aşa mai departe. Cât pe-aci să cadă guvernul. Bătrânul meu profesor de filosofie din ţară avusese, prin urmare, dreptate: „Ai să vezi, spunea el: sfârşitul

lumii civilizate nu va surveni în urma unei nenorociri de proporţii; totul va porni de la un fleac, de la o comoditate curentă, suspendată brusc. Va dispărea, pentru trei zile, apa minerală, sau hârtia igienică, sau benzina fără plumb. Şi toţi cei pentru care lucrurile astea fac parte din necesarul *subînţeles* vor sfârşi, dezadaptaţi, în marasm fizic şi psihic. Nu marea apocalipsă va fi încheierea, ci o *mică apocalipsă,* uşor ridicolă, dar fatală…" în ajunul unei eventuale „mari" apocalipse, Occidentul va fi acela care, cu minunata tehnologie de care dispune, cu extraordinarii lui specialişti, cu mijloacele sale financiare, va putea salva omenirea. Dar dacă ceea ce ne ameninţă este o mică apocalipsă, contaţi pe Europa Centrală şi de Est! Vă vom învăţa, rapid, tehnica de a trăi cu puţin, de a valorifica *ersatz-ul,* de a savura nimicul.

Bucurii negative

Alături de bucuriile minimale, cetăţeanul din Est avea parte şi de o sumedenie de *bucurii „negative".* Bucuriile minimale sunt euforia strictului necesar. Bucuriile negative derivă nu din satisfacţia de a avea o experienţă agreabilă, ci din aceea de a *nu* avea o experienţă rea. Bucuriile negative se exprimă perfect în sintagma „se putea şi mai rău". Ele survin pe fundalul unei

aşteptări sumbre şi derivă din neîmplinirea acestei aşteptări. Evident, nici vesticului nu îi sunt străine asemenea bucurii. Ele sunt, în fond, bucurii general umane: bucuria de a *nu* fi bolnav, bucuria de a *nu* pierde locul de muncă, bucuria de a *nu* locui cu soacra etc. Cum însă „normalitatea" vesticului era diferită de a esticului, bucuriile negative ale celui din urmă aveau o culoare specifică. Vesticul se bucură că nu păţeşte nimic „anormal". Esticul se bucura că e scutit de „normalitatea" dictaturii: se bucura că din cartea predată unei edituri nu i se tăiase prea mult, că nu i se dărâma biserica ori casă, că nu fusese turnat la securitate, sau că, deşi turnat, nu era (încă) penalizat, anchetat sau arestat etc. Vesticul se bucură când anomalia răului nu se produce, esticul se bucura când se producea „anomalia" binelui. Cu alte cuvinte, bucuria negativă a esticului era mai intensă şi, ca să zicem aşa, mai „pozitivă": bucuria de a scăpa necenzurat sau nepedepsit era mai ascuţită şi mai „actuală" decât, să zicem, bucuria de a fi sănătos care, câtă vreme nu apare boala, e, îndeobşte, relativ palidă.

Bucurii interzise

Să amintim şi o a treia categorie de bucurii, resimţite diferit în cele două lumi europene: *bucuriile interzise.* Rapid spus, în

Vest, interdicţia, ca expresie a unei moralităţi unanim acceptate, este legitimă, ceea ce face ca transgresiunea ei să fie malefică. În Est, interdicţia era nelegitimă, astfel încât transgresiunea ei era un act de curaj moral, o formă pură de jubilaţie spirituală. A citi *în ascuns* un mare autor interzis, a avea o viaţă religioasă, a asculta „Europa Liberă", a găzdui prieteni din străinătate, a face bancuri pe socoteala guvernului totalitar, a nu declara la poliţie că ai maşină de scris – erau tot atâtea victorii, tot atâtea puncte câştigate împotriva abuzului dictatorial. Bucuriile interzise sunt bucurii *periculoase.* Plăcerea e dublată de palpitaţia riscului. Chiar şi anumite bucurii care – în condiţii normale – sunt nelegitime, de pildă bucuria de a păcăli statul, mergând până la *a fura* de la stat, dobândeau, în contextul comunist, o stranie legitimitate: erau un act de sabotaj, un fel de a lua înapoi ceea ce regimul îţi confiscase în mod samavolnic de îndată ce venise la putere. „Statul" era, în fond, Partidul, adică duşmanul. Mă gândesc, uneori, că explozia iresponsabilă a corupţiei în unele ţări din Europa răsăriteană de astăzi e supravieţuirea inerţială a *acestei* mentalităţi, ceea ce, firește, nu scuză nimic, chiar dacă poate explica multe… Alături de „pozitivarea" ideologică a furtului, pot menţiona şi pozitivarea ideologică a viciului. Eram în Polonia, în 1981, când se instaurase „starea de urgenţă". După

o anumită oră, era interzis să ieşi din casă şi să te manifeşti zgomotos. Vodca avea preţuri prohibitive, asta în cazul în care se putea găsi. Aflat în atelierul unui pictor, am auzit, deodată, dinspre stradă, interjecţiile joviale ale unui chefliu. Gazda mea s-a grăbit să observe, pe jumătate în glumă, pe jumătate în serios: a fi beat la ora asta pe străzile Varşoviei nu mai este un viciu, ci o formă voioasă de dizidenţă.

În căutarea unor bucurii comune

Am putea spune că bucuria avea, în Est, alt regim *temporal* decât în Vest. Vestului i se potriveşte definiţia carteziană a bucuriei: „contemplarea unui bine *prezent" (Pass, an.,* II, 61,93). Dar în Est tocmai prezentul, imediatul erau lipsite de conotaţia bucuriei. Singura specie de bucurie asociabilă frecvent prezentului era aceea, deja menţionată, a bucuriilor negative: un rău anticipat ca probabil întârzia să se petreacă. Psihologic vorbind, bucuriile negative implică însă şi ele o suprapunere a timpurilor. Ele se referă la o aşteptare (aşadar la o proiecţie anticipativă, la un *viitor),* combinată cu o experienţă negativă *trecută.* Aştepţi ca, acum şi în *viitor,* reiterarea – confirmată de *trecut* – a răului să devină *prezentă.* Te bucuri, prin urmare, că răul de care erai sigur nu are loc, sau că are loc un bine de care

te îndoiai. Suntem, cu aceste nuanţe, mai aproape de Spinoza decât de Descartes. În *Etica* sa (III, prop. XVIII, schol. II), Spinoza defineşte bucuria *(gaudium)* drept satisfacţia născută din imaginea unui lucru trecut care s-a petrecut în ciuda îndoielilor noastre *(de cuius eventu dubitavimus)*. În Est, Spinoza continuă să fie valabil. Ne bucurăm încă de enorma schimbare survenită în 1989, deşi nimeni n-a crezut-o posibilă. Şi suferim încă de o proastă experienţă a temporalităţii. Trecutul imediat e jalnic, prezentul e dificil, viitorul e incert. Veţi recunoaşte că, în asemenea condiţii, nu e uşor să-ţi păstrezi buna-dispoziţie… Nu mai avem bucuriile paradoxale, în acelaşi timp chinuite şi exaltante, pe care le provoca universul dictatorial, dar nu avem încă nici bucuriile voastre. Ceea ce se numeşte „perioada de tranziţie" este, între altele, o perioadă de criză a bucuriei. Suntem expuşi fie nostalgiilor sterile, fie speranţelor neîntemeiate. Nerăbdarea sincronizării cu Vestul n-a adus, deocamdată, decât apetitul pentru consumul ieftin, plăcerea minoră (sau direct trivială), bucuriile întâmplătoare şi derizorii. Nu numai că nu putem avea încă bucuriile voastre, dar nici nu suntem pregătiţi, întotdeauna, să le înţelegem. Îngăduiţi-mi să dau un exemplu. Ideologia comunistă, incapabilă să garanteze un nivel de viaţă decent (ca să nu vorbim de

bunăstare) şi preocupată mai curând să compromită, prin teroare, bucuria de a trăi, ţinea foarte mult la tematica fericirii şi la ritmica marşului victorios. Cu alte cuvinte, bucuria era, în acelaşi timp, imposibilă şi obligatorie. Cu atât mai obligatorie cu cât era mai imposibilă. Autorii melancolici erau amendaţi drastic, proletarul trebuia să creadă într-un viitor luminos, arta trebuia să fie tonică, mobilizatoare, euforizantă. Până şi tragediile trebuiau să fie optimiste. Din când în când, de ziua naţională şi la 1 Mai, se organizau mari defilări entuziaste, care să exprime fericirea generală: elevii zburdau după trasee fixe, muncitorii raportau creşteri utopice ale producţiei, armata îşi etala înzestrarea necesară luptei pentru pace. Alături de sportivi, jandarmi şi tractorişti, toţi „oamenii muncii" trebuiau să participe la aceste uriaşe manifestări populare, purtând lozinci ale biruinţei, steaguri şi portrete ale conducătorilor. Pentru toată lumea, singurele bucurii reale prilejuite de asemenea demonstraţii erau efectele lor „colaterale": se dădea liber de la serviciu şi se găseau, brusc, crenvurşti şi bere. În rest, isteria colectivistă, retorica propagandistică, scenografia triumfalistă nu făceau decât să intensifice marasmul general. În comunism, *bucuriile comunitare* erau abominabile, pentru că erau impuse şi mincinoase. Prin contrast, *viaţa interioară,* valorile individuale,

convivialitatea micului grup de prieteni căpătau o importanţă specială. *Universul privat* era singurul capabil să asigure supravieţuirea sufletească şi intelectuală. Bucuria se cupla, aşadar, mai curând cu *concentrarea* decât cu *expansiunea,* ceea ce nu corespunde cu metabolismul obişnuit al unei emoţii pozitive. „Bucuria – spunea Sf. Augustin – e expansiunea sufletului *(diffusio animi),* în vreme ce tristeţea este contracţia lui". Ei bine, comunismul şi dictaturile în genere reuşesc să răstoarne lucrurile. Ele produc *bucurii ale contracţiei,* ale reducţiei voluntare, ale restricţiei. Exagerând puţin, aş spune că, în regimurile dictatoriale, bucuria are ceva din metabolismul suferinţei: e amară, gâtuită, astringentă. Nu întâmplător, jurnalul de detenţie al unui mare intelectual evreu din România, Nicolae Steinhardt, se intitulează *Jurnalul fericirii.* Un fel de a spune că dezastrul puşcăriei nu e incompatibil cu bucuria interioară, dar şi că bucuria prizonierului e inevitabil contaminată de atmosfera concentraţionară.

Marcat de astfel de experienţe, esticul nu e pregătit să înţeleagă simpatia unanimă existentă, în Vest, pentru mişcările de stradă, pentru marile demonstraţii publice, destinate să exprime protestul, solidaritatea sau, pur şi simplu, bucuria comunitară. Civismul, în această variantă, i se pare uşor

carnavalesc. Obişnuit cu defilările impuse, şi educat, sub ameninţare, să se abţină de la protestul colectiv, est-europeanul nu pricepe cum pot organiza oamenii, *de bunăvoie,* „marşuri de Paşti" patronate de emblema lui Che Guevarra, în loc să petreacă în linişte cu câţiva prieteni şi care e miza unor proteste stradale zgomotoase, când protestatarii nu riscă nimic şi totul e, de fapt, un prilej de amuzament, de „socializare" cochetă. Înţelegem, desigur, că oamenii au nevoie să se exprime, că vor să se comporte responsabil, să-şi demonstreze luciditatea civică, angajamentul, rostul politic. Dar miza ni se pare mică şi formele de manifestare – candid juvenile. În plus, ne tulbură să constatăm că sute de mii de oameni se mobilizează, pe tot globul, pentru a condamna războiul din Iran, dar că împotriva unor dictatori sângeroşi de tipul Kim Jon II, Ceauşescu, Saddam Hussein, Gaddafi sau Fidel Castro nu s-au născut niciodată mişcări *de asemenea anvergură.* Steven Spielberg declara de curând că cele opt ceasuri petrecute cu longevivul dictator cubanez au fost cele mai frumoase opt ceasuri din viaţa sa. Iată o bucurie care rămâne refuzată est-europenilor. Nu suntem încă pregătiţi să ne bucurăm de Fidel Castro, să-l invocăm pios pe Mao, să ne împrietenim, în numele dreptului internaţional, cu guvernul rus, ca şi când Cecenia n-ar exista. S-ar spune că, în

anumite privinţe, noi luăm în glumă ceea ce dumneavoastră luaţi în serios, şi luăm în serios ceea ce dumneavoastră luaţi în glumă. Pentru a ajunge la un numitor comun ar trebui ca şi dumneavoastră şi noi să avem mai mult umor. În ceea ce ne priveşte, avem oarecare antrenament, pentru că, sub dictatură, umorul era adesea o sursă de bucurie compensatoare, o soluţie de supravieţuire. Dar era un umor „de fermentaţie", un umor fără mare legătură cu veselia. Un fel de a râde *în ciuda* fundalului lipsit de orice haz al ideologiei totalitare. Peter Berger, un sociolog care trăieşte la Boston, dar s-a născut la Viena, vorbea, la un moment dat, despre „teribila lipsă de umor a ideologiilor revoluţionare din vremea noastră". Nu există dictatori cu umor. Şi singurul fel de a nu te lăsa prostit de prostia sumbră, crudă, a „revoluţionarilor de profesie" este tocmai umorul. Ceea ce avem însă de învăţat acum este umorul destins, solar, al oamenilor liberi, un umor a cărui motivaţie nu e, în primul rând, defensiva neputincioasă, ci o sănătoasă bună-dispoziţie. Unificarea europeană va însemna, între altele, şi *o unificare a bucuriilor noastre,* o armonizare a experienţei bucuriei din Est cu experienţa bucuriei din Vest. Vom învăţa să ne bucurăm de aceleaşi lucruri şi, mai ales, vom învăţa să ne bucurăm unii de alţii. Trebuie să ştiţi că, înainte de 1989, am

admirat fără invidie stilul de viaţă apusean. „Fericirea altora – spune undeva Balzac – poate fi o sursă de bucurie pentru cei care nu pot fi fericiţi”. Chiar şi acum, noi ne bucurăm mai mult de dumneavoastră decât vă bucuraţi dumneavoastră de noi… Cred totuşi că avem o temelie comună pentru a reconstrui o bucurie împărtăşită de ambele tabere. Avem de refăcut unitatea europeană, pe care dezastrul celui de al Doilea Război Mondial a surpat-o. Avem de înălţat o casă în care să convieţuim după marele incendiu de la Yalta. Iar *reconstrucţia,* oricât de grea, e una din cele mai mari bucurii ale omului. Asta spune, în orice caz, o scurtă poveste hassidică, reprodusă de Martin Buber: „Cel care se bucură cu adevărat e asemenea unuia căruia i-a ars casa şi care, lovit de necaz în adâncul inimii, începe să construiască totuşi o casă nouă. Şi pentru fiecare cărămidă nou aşezată, inima lui se umple de bucurie”.

Conferinţă ţinută în deschiderea

Festivalului internaţional de muzică simfonică de la Salzburg.

25 iulie 2003

Despre elite în Est şi în Vest

Sper să nu contrariez prea mult spiritul conferinţelor Reuter

dacă, în locul unei prelegeri propriu-zise, voi oferi ceva care seamănă mai degrabă a istorisire. Cu alte cuvinte, voi prefera să fiu epic şi nu analitic, şi aceasta din două motive. Mai întâi, vin dintr-o fostă ţară comunistă, în care tema elitelor a apărut ca o experienţă de viaţă înainte de a apuca să fie un subiect de reflexie, de cercetare şi dezbatere academică. Elitele au fost, la noi, materia unui război. Întrebarea sub care am trăit după 1945 nu era „Ce sunt elitele şi care e rolul lor în viaţa socială?", ci „Cum se pot lichida elitele, cum se poate curăţa lumea de prezenţa lor nefastă?". Nu se căuta un concept, ci o strategie. Nimeni nu pierdea timpul cu definiţii şi ce e curios e că, deşi o definiţie riguroasă lipsea, toată lumea ştia foarte bine despre ce era vorba… Al doilea motiv pentru care am ales varianta epică ţine de modul cum văd, în acest moment, desfăşurarea optimă a unui dialog Est-Vest. Cred că, după 1989, Europa răsăriteană a devenit prea repede pentru Europa de Vest un obiect de studiu. Construcţia teoretică a survenit *înaintea* unei temeinice absorbţii a faptelor. Am fost sistematizaţi înainte de a fi auziţi, înainte de a fi ascultaţi până la capăt. Nu vreau să spun că nu există un inventar cuprinzător al „realităţilor" est-europene şi nu vreau nici să adopt şi să amplific postura victimei neînţelese. Pretind doar că e încă mult de acumulat la nivelul micii istorii

revelatoare, a insesizabilei promiscuităţi cotidiene. E nevoie de un naiv şi bârfitor Diogenes Laertios al Estului, care să pună din nou în lumină *carnea* experienţei totalitare, prematur disecată de analişti politici, sociologi, istorici şi economişti de pretutindeni. Pe scurt, Europa de Est nu şi-a spus încă povestea în întregime. Iată de ce orice episod epic mi se pare binevenit.

Voi începe însă cu o poveste din Europa de Vest. În 1992, eram în această sală, ca fericit invitat al rectorului. Aveam de ţinut o comunicare despre îngeri, subiectul meu de-atunci, suficient de exotic spre a stârni simultan curiozitate şi neîncredere. Inevitabil, am pomenit de ierarhiile cereşti, cu cele nouă trepte enumerate de Dionysie Pseudo-Areopagitul: de la treapta cea mai de jos, a îngerilor simpli, situaţi imediat deasupra omului, până la treapta supremă, a Serafimilor, din imediata vecinătate a lui Dumnezeu, în timpul discuţiilor care au urmat comunicării mele, un foarte priceput coleg din Chicago, cu care, ulterior, m-am şi împrietenit, a remarcat, mai în glumă mai în serios, că ierarhiile lui Dionysie trădează o viziune elitist-discriminatorie. Termenul însuşi de „ierarhie” ar semnala – prin rigorismul lui – scleroza valorilor, încremenirea lor într-o inechitabilă stratificare. Inutil să spun că am fost luat prin surprindere. Nu mă gândisem niciodată până atunci să analizez

aşezarea ierarhică a cetelor îngereşti ca pe o expresie a inegalităţii, ca pe o carenţă a spiritului democratic. Mi se părea că, sub ochiul divin, toţi cei care îşi împlinesc rostul sunt egali. Există, e drept, în lumea creată, un fel de „diviziune a muncii" care distribuie fiecăruia un rol particular, pe una sau alta din treptele cosmice. Această distribuţie a rolurilor nu produce însă, neapărat, raporturi de subordonare injustă. Omul, de pildă, e situat sub îngeri, dar nu le este necesarmente inferior; dimpotrivă, el poate fi „cine Ueberengelheit" (Supra-angelicitate *(germ.)* sau, în traducerea Ioanei Pârvulescu, *asupra-îngerime*), cum spune Angelus Silesius, şi ca atare poate fi distribuit în rolul de centru al universului. Nu inegalitate impusă despotic vedeam în conceptul „ierarhiei", ci ordine vie, funcţională, asumată în mod liber.

Confruntat cu remarca amicului american, descopeream totuşi o sensibilitate – nouă pentru mine – faţă de problema elitelor. Crescusem într-un mediu în care termenul „elită" nu tolera nicio accepţiune negativă. Credeam, cu o inocenţă aproape şcolară, că el desemnează strict ceva bun, frumos, nobil, dezirabil. Numai activiştii partidului comunist erau alergici la invocarea lui; pentru ei nu exista decât o singură elită acceptabilă: contra-elita. Or iată că, ajuns în Occident, mi se

sugera – în mod neaşteptat şi dintr-un cu totul alt punct de vedere – că ceva nu e în regulă cu elitele. Că legitimitatea elitelor nu e… ceva de la sine înţeles. Începeam să-mi pierd inocenţa…

Nu era totuşi nici prima, nici ultima dată când experienţa mea de viaţă sub comunism se dovedea inutilizabilă în „lumea liberă". Chiar când avem aerul că spunem acelaşi lucru, ne gândim, adesea, la realităţi diferite. Dar de multe ori nu putem nici măcar să spunem acelaşi lucru. Între cele două lumi s-a adunat o complicată colecţie de disimetrii care împiedică reunificarea cel puţin în egală măsură cu disfuncţiile economice. Îngăduiţi-mi să dau, în treacăt, câteva exemple. După 1989, două ţinte stăteau dinaintea fostelor ţări comuniste cu titlu de urgenţă: întemeierea unui sistem politic pluripartit şi trecerea la economia de piaţă. Democraţie şi capitalism. Teoretic, aspiraţiile noastre erau lipsite de orice echivoc. Nu trebuia decât să trecem la treabă, sub privirea expertă şi cu ajutorul generos al Vestului. Numai că Vestul nu mai era în punctul în care eram obişnuiţi să-l căutăm. O asemenea descoperire nu putea să nu aibă, pentru noi, importante consecinţe tactice şi strategice. Preşedintele de-atunci al Germaniei, domnul Richard von Weiszacker, tocmai adresase politicienilor din ţara sa un mesaj

curajos despre ponderea excesivă a luptelor de partid în viaţa publică. Interesul public riscă să fie subminat de interese electorale. Mecanismul disputei politice între diferitele formaţiuni partizane devine singurul conţinut real al democraţiei, ceea ce e o abdicare de la principiile ei constitutive. Poate că ar trebui să ne folosim imaginaţia pentru a tatona noi forme de funcţionare a pieţei politice, în care partidele să nu mai aibă pregnanţa suverană de astăzi. În mediile româneşti, acest tip de argumentare a creat stupoare. Spiritele democratice s-au indispus, cripto-comuniştii au jubilat. Rezulta că alesesem un model pe cale de dispariţie. Voiam să adoptăm un sistem pe care inventatorii lui se pregăteau să-l abandoneze. Evident, domnul von Weizsacker nu se referea la problemele ţărilor aflate în tranziţie şi ar fi fost deplasat să aplicăm în România o idee care avea sens numai într-un context democratic stabil. Dar psihologic e cel puţin inconfortabil să te mobilizezi pentru un scop ale cărui fisuri sunt atât de uşor anticipabile. Eşti în pragul unei căsătorii şi ţi se anunţă divorţul. Luciditatea nu e o bună premisă pentru entuziasmul reformator. E motivul pentru care i-am purtat pică multă vreme lui Andre Glucksmann, care, venit la Bucureşti în decembrie 89, a demolat euforia noastră revoluţionară spunând: „Maintenant, c'est le bordel qui

commence!" (Acum începe balamucul! – *fr.*) Avea dreptate. Dar nu era nimic de făcut cu dreptatea sa.

Probleme asemănătoare au apărut şi în legătură cu economia de piaţă şi, în general, cu modelul capitalist. Eram obişnuiţi să auzim la şcoală, la orele de învăţământ politic, în conferinţele oficiale sau în mass-media care sunt neajunsurile capitalismului din perspectivă marxist-leninistă. După 1989 însă nu mai aveam de a face cu o critică socialistă, ci cu o critică *capitalistă* a capitalismului. George Soros însuşi are multiple rezerve în legătură cu funcţionarea contemporană a pieţei financiare şi a organismelor financiare internaţionale. (Vezi, între altele, articolul său intitulat „The Capitalist Threat" apărut în *The Atlantic Monthly* din februarie 1997). Unele ţări hiperdezvoltate, Japonia de pildă, nu ezită să practice încă un control centralizat asupra producţiei şi comerţului, apar teoreticieni abili – de la Galbraith la Adolph Lowe – care demonstrează că eşecul planificării nu poate fi corectat prin idolatrizarea pieţei, se vorbeşte de un „fundamentalism" vinovat al liberalismului (John Gray), iar teza celei de-a treia căi, lăsând în urmă binomul comunism (respectiv social-democraţie) – capitalism (respectiv liberalism) are, de la Anthony Giddens încoace, o tot mai largă audienţă. Nu pun nicio clipă la îndoială

îndreptăţirea, subtilitatea şi actualitatea acestei abundente dezbateri. Tot ce vreau să spun e că noi, în Est, nu suntem pregătiţi să o asumăm; mai mult chiar, că ar fi riscant, în clipa de faţă, să o asumăm, înlocuind decizia de a acţiona prompt, cu reflexia asupra unei problematici fără acoperire în experienţa noastră zilnică. Exemplele se pot înmulţi: avem, iată, sentimentul că putem reintra, în sfârşit, în metabolismul firesc al istoriei; pentru starea noastră de-acum, Fukuyama e inadecvat şi iritant. Avem sentimentul că trebuie să ne regăsim identitatea, după decenii întregi de „internaţionalism" mai mult sau mai puţin proletar; iureşul globalizării vine, pentru noi, prea devreme. S-ar putea, de altfel, ca tot ce ne vine, ca exigenţă, din Vest, să vină prea devreme, după ce decenii întregi am trăit cu gândul că ruptura de comunism, dacă se va produce, ar putea să vină prea târziu… Suntem prinşi, periculos, în dialectica aceasta drastică a unui „prea devreme-prea târziu" cu posibile efecte paralizante.

Ajungem, acum, la elite. Probabil că, după cele spuse deja, teza mea este previzibilă. Susţin că programul cel mai caracteristic şi efectul cel mai durabil al comunismului a fost suprimarea elitelor. Susţin, de asemenea, că dificultăţile cu care se confruntă Europa de Est în perioada post-comunistă se

explică, în mare măsură, prin insuficienţa numerică şi calitativă a elitelor, drept care „reinventarea” lor e vitală. Dar contextul global, ideologia dominantă la această oră înclină mai curând spre relativizarea elitelor. Prin urmare, suntem în situaţia de a propune un proiect de reconstrucţie elitară pe fondul unei retorici antielitiste. Încă o asimetrie, pe lângă cele enunţate mai sus. Numai că, de data aceasta, am de adăugat o nuanţă care mi se pare esenţială: cred că întârzierea noastră nu e, în acest caz, nefastă. Cred că e preferabil să ai dinainte perspectiva unei refaceri a elitelor decât pe aceea a nivelării lor. Cred că ceea ce e prea devreme pentru noi e prea devreme şi pentru restul lumii. Cred, mai mult, că tendinţa la modă de a diminua autoritatea elitelor e neproductivă şi va fi întotdeauna neavenită.

I. Unul din cele mai răspândite locuri comune ale comentariului politic modern este cel care defineşte nazismul ca doctrină a urii de rasă, spre deosebire de comunism, care ar fi o doctrină a urii de clasă. În fapt, comunismul nu-şi exersează resentimentele după criterii de clasă. *Toate* clasele sociale sunt potenţiali duşmani, inclusiv clasa proletară. Ceea ce comunismul vizează cu adevărat sunt elitele: elitele burgheze, dar şi cele muncitoreşti, elitele boiereşti, dar şi elita ţărănească. Până şi elita contrafăcută pe care partidul o împinge în faţă, în

funcţii de conducere, este lichidată fără prejudecăţi, de îndată ce se manifestă ca elită cu tendinţe de independenţă. Comunismul este o teorie a luptei de clasă, dar o practică a uzurpării elitelor. Că aşa stau lucrurile o dovedeşte populaţia închisorilor comuniste, în care politicieni, profesori universitari şi mari moşieri convieţuiesc şi pătimesc laolaltă cu ţărani analfabeţi, muncitori de toate vârstele, preoţi, jandarmi şi studenţi. Universul concentraţionar nu e expresia unui martiraj de clasă; este un perfect rezumat al lumii. Cele 100.000.000 de morţi care par să fie bilanţul provizoriu al comunismului mondial nu sunt 100.000.000 de burghezi. Titlul ales de Nicolas Werth pentru primul capitol din *Cartea neagră a comunismului,* cel referitor la Uniunea Sovietică, este cât se poate de exact: „Un stat împotriva poporului său". Nu împotriva unei clase sau a unei idei. Împotriva unui întreg popor. Retorica represiunii vorbea, desigur, despre muncitori şi ţărani ca despre iniţiatorii şi beneficiarii „revoluţiei", dar, în realitate, ei ajungeau frecvent printre victime. Comisarii bolşevici declanşează ample şi sângeroase campanii de „pacificare a satelor" rezistente la colectivizare. O statistică a Comisariatului Poporului pentru Muncă stabileşte, ca să dăm un singur exemplu, că, în 192*0,77%* din întreprinderile industriale mari şi mijlocii ale Rusiei au fost

atinse de greve de protest. Un gazetar „angajat" al *Pravdei* comentează tranşant: „Locul cel mai bun pentru un grevist, acest ţânţar galben şi dăunător, este lagărul de concentrare". (*Cartea neagră*... p. 88). „Ţăranul bogat şi rapace", „cămătarul", „culacul băutor de sânge" – sunt, în vocabularul de partid, ţinte ale justiţiei revoluţionare, alături de „trântorii" intelectuali şi de „bandiţii" moşierimii. Un subaltern îi propune lui Lenin un alt nume pentru „Comisariatul Poporului pentru Justiţie": „Comisariatul Poporului pentru Exterminare Socială". „Excelentă idee! – răspunde Lenin. Exact aşa văd şi eu lucrurile. Din nefericire nu-l putem numi aşa" (*Cartea neagră*… p. 62). Numele nu era, în definitiv, important. Important era principiul însuşi al exterminării duşmanului, iar duşmanul, chiar când era numit „de clasă", putea fi localizat pretutindeni. În România, numai în anii 1951 – 1952, au fost arestaţi cca. 35.000 de ţărani, dintre care cca. 29.000 erau ţărani înstăriţi. (*Cartea neagră*… p. 763). Dar după ce criterii era identificat „duşmanul" şi de ce pretindem că apartenenţa la o anumită elită era trăsătura lui distinctivă? Nu vreau să abuzez de metafizică sau de psihologie, să opun inumanei arogante naziste trivialul resentiment comunist. Ceea ce mi se pare evident este că ideologul comunist localiza cu un tulburător discernământ registrul „înalt" al

fiecărei categorii sociale şi se mobiliza pentru a-l distruge, ştiind că, pentru marele său proiect, tocmai registrul acesta este Obstacolul. Se dorea fabricarea unui „om nou”: cu alte criterii şi opţiuni decât omul tradiţional. Pentru realizarea acestui proiect, termenul-cheie e „reeducarea”: alte modele, altă memorie, alte moravuri. Cine e impermeabil, într-o primă instanţă, la reeducare? (Spun „într-o primă instanţă” pentru că nu există impermeabilitate faţă de reeducarea forţată.) Răspunsul îl dă Gorki, scriindu-i lui Romain Rolland: mai întâi „inteligheţia” cu valori stabile pe care tinde să le conserve şi apoi „ţăranul bogat” cu simţul proprietăţii. Împotriva acestora trebuie dus – spune Gorki – un necruţător război civil. „Iar în război se ucide” (*Cartea neagră*... p. 712). Tot ceea ce are valoare identitară pentru individul uman, tot ce îi conferă autoritate înăuntrul clasei sale trebuie anulat. Fiindcă identitatea şi autoritatea sunt atribute ale omului vechi… Un ofiţer Ceka spunea, în 1918, subordonaţilor săi: „Nu căutaţi, în timpul anchetei, documente şi probe privind faptele acuzatului (…). Prima întrebare pe care trebuie să i-o puneţi este (…) care-i sunt originile, educaţia, instrucţia, profesia” (*Cartea neagră*... p. 15). Ceea ce trebuie obţinut e dezrădăcinarea, un fel de „operă la negru” alchimică, readucerea lumii în stadiul de „materie primă”. Trebuie distrusă

elita ţărănească, pentru că e prea legată de pământ, de obiceiuri, de trecut. Trebuie lichidată elita muncitorească, pentru că e prea legată de cultul neideologizabil al meseriei şi pentru că are un doar conştiinţa drepturilor ei, dar şi forţa de a le impune. Trebuie lichidată intelectualitatea pentru că abuzează de spirit critic şi manevrează concepte riscante ca „adevăr”, „cultură”, „idei” etc. Trebuie compromisă religia, politizată familia, restructurată şcoala. Se elaborează o nouă teorie a istoriei, potrivit căreia personalităţile sunt simple edecuri ale massei, se evacuează din manualele de istorie eroii neconformi şi din cele de literatură autorii nesistematizabili după un canon marxist-leninist. Se reglează cu grijă lungimea de undă a admiraţiei, un afect periculos dacă nu e dirijat cu vigilenţă ideologică. Istoria se rescrie convenabil, până devine ficţiune, ficţiunea, în schimb, e somată să devină „realistă”, până devine propagandă. Bogătaşii ajung cerşetori, pegra socială face carieră. Simţul ierarhiilor e brutalizat, bagatelizat, culpabilizat. Viaţa interioară e tratată ca subversiune. E valorizată, dimpotrivă, exterioritatea locvace, dinamismul de suprafaţă. Pe drumul spre „omul nou”, apare specia intermediară a activistului, cu varianta romantică a agitatorului. Comunismul se impune, în mai toate domeniile, ca un campion al planimetriei. Universul său e un fel de patinoar

fără repere, un delir al egalizării. Dedesubturile sunt, de regulă, demascate ca suspecte, înălţimile sunt demitizate ca simple suprastructuri derivate. Profunzimea istoriei e redusă la „grafica" luptei de clasă. Adâncul sufletesc e un reflex oarecare al epidermei sociale. În aceste condiţii, ce s-a întâmplat totuşi cu elitele? Unele au dispărut pur şi simplu. În puşcării sau în mizeria anonimă a unei existenţe periferice. Altele au supravieţuit discret, la margine, ca nobilimea scăpătată, capabilă încă să salveze aparenţele, dar în realitate emasculată: o elită crepusculară, de *underground,* atâta câtă să păstreze memoria normali taţii. Puteai vizita vreun bătrân scriitor într-un apartament demodat sau vreun filosof tolerat de oficialităţi, într-un sat de munte. Regăseai, astfel, o firavă continuitate cu o altă eră, aproximată „din auzite", obiect al unei nostalgii difuze, inavuabile. Mai exista, în fine, şi o a treia categorie, pe care aş numi-o „elita de seră". E vorba de comunitatea restrânsă a scriitorilor şi artiştilor, organizaţi în „uniuni de creaţie", un fel de rezervaţii bine supravegheate, în care o subzistenţă acceptabilă era oferită în schimbul dezimplicării din imediat sau al unei implicări triumfaliste. Ideologii „artei angajate" reuşeau astfel perfecta izolare a elitei artistice de metabolismul real al societăţii. Elita culturală era condamnată la exotism. Cât despre

elitele celelalte, ele sunt dislocate prin încurajarea perfidă a unui spirit de emulaţie deviat, născător de grave malformaţii. Ţărănimea e îndemnată să aspire la un statut muncitoresc, aşadar citadin. Se vorbeşte de „ştergerea diferenţelor dintre sat şi oraş”. Muncitorimea, la rândul ei, e îndemnată să „migreze” către statutul intelectualităţii. Se înfiinţează şcoli de partid, care dau peste noapte titluri universitare unor reprezentanţi ai proletariatului, aleşi după criteriul originii sociale paupere şi al devotamentului politic. Oameni fără liceu capătă doctorate şi grade academice. În felul acesta se obţine rapid uzurparea oricărei competenţe şi discreditarea oricărei performanţe autentice. Se organizează ample festivaluri ale artiştilor amatori, pentru a dovedi că creativitatea nu trebuie confiscată de profesionişti şi că talentul e o virtute democratică. Nivelare, răsturnare, dislocare, destabilizare – acestea sunt manevrele cotidiene ale regimului. Raportul dintre centru şi periferie, dintre superior şi inferior e inversat. Cine are autoritate reală n-are putere, iar cine are putere n-are, de regulă, nicio autoritate.

II. Acesta este, în mare, fundalul pe care s-au desenat schimbările revoluţionare din decembrie 1989. Şi nu e lipsit de o anumită relevanţă simbolică faptul că aceste schimbări au fost provocate de o mişcare de stradă ai cărei eroi nu erau, statistic

vorbind, reprezentanţi ai vreunei elite. Elitele produc mai curând „revoluţii de catifea”; revoluţiile sângeroase au nevoie de vehemenţa anonimă a mulţimii. Dar după o răsturnare de proporţii a vechilor instituţii, problema esenţială este cine preia frâiele, cine defineşte şi gestionează noutatea dintr-odată posibilă. Ochii tuturor se îndreaptă, aşadar, spre locul vid din centrul vârtejului şi spre eventualii noi administratori ai puterii. Numai că, după 45 de ani de derivă totalitară, oferta e confuză, când nu e pur şi simplu nulă. Privirile caută, mai întâi, în imediata vecinătate a foştilor conducători. Euforia eliminării dictatorului atenuează viciile foştilor lui colaboratori. Se aud numele unora din foştii lui prim-miniştri, care se declară gata să înceapă reforma. Se caută apoi printre activiştii persecutaţi politic de capriciosul conducător, printre eroii străzii, şi printre cei câţiva disidenţi recuperaţi de conştiinţa publică. În mod vădit, nu există o rezervă de „elite înlocuitoare”. România post-comunistă trebuie, prin urmare, să-şi inventeze o elită din nimic sau din rămăşiţele şubrede ale celei vechi. Fosta nomenclatură se dovedeşte, inevitabil, o „pepinieră” de cadre încă frecventabilă. Alături de ea, apar veleitari, şmecheri şi romantici nebuloşi, dispuşi să asume interesat sau candid dezordinea momentului. În joc intră şi ceea ce am numit adineaori „elita de

seră", care trebuie să-şi redefinească statutul şi să compenseze printr-un activism în sfârşit curajos şi, în plus, lucrativ – pasivitatea vinovată de dinaintea lui 1989.0 parte din intelectuali simt că vremurile noi vor impune alt tip de vedete şi îşi reorientează cariera în funcţie de criteriile actualităţii: devin gazetari, politicieni şi, mai rar, întreprinzători. În general, se poate vorbi de o spectaculoasă redistribuţie a meseriilor. E relativ curentă transformarea medicilor, inginerilor, scriitorilor şi juriştilor în analişti politici (o meserie inflaţionară), diplomaţi, militanţi de partid, editori. Unii – j'en sais quelque chose (Ştiu eu ce spun!) – ajung miniştri, parlamentari, patroni. Mai toţi se înghesuie în mediul „select" al „societăţii civile", care are tendinţa să devină, în perioadele de tranziţie, un omonim al „elitei". Restructurarea profesională echivalează, din păcate, cel puţin deocamdată, cu o de profesionalizare generală. Toată lumea, de la preşedinte şi miniştri până la cel mai modest proprietar de chioşc, se află în condiţia debutantului, care încearcă să compenseze lipsa de instrucţie adecvată şi de experienţă prin talent, dexteritate conjuncturală, noroc sau tupeu. Sentimentul general este că „nu avem oameni", că nu putem confecţiona, pentru niciun domeniu, un catalog convingător al „experţilor". Actuala coaliţie de guvernământ a

anunţat, în campania electorală din 1996, că va aduce la putere 15.000 de specialişti. S-a văzut curând că promisiunea aceasta respecta întru totul regula oricărei campanii: nu avea nicio acoperire. Cei 15.000 de specialişti, mai exact lipsa lor, constituie, astăzi, un subiect de deriziune publică…

Caracteristic este faptul că ţărănimea şi muncitorimea, adică massa propriu-zisă a populaţiei, se implică minimal în trebile ţării. Dimensiunea lor elitară fiind amputată, nu mai au interese limpezi dincolo de exigenţa cotidiană a supravieţuirii, nu mai au criterii, convingeri, iniţiativă. Uşor de manipulat, ei explodează, din când în când, gregar, mânaţi de tropisme vagi sau de lideri abili şi impuri. La întrebarea „Cu care din cei doi candidaţi la preşedinţie veţi vota?”, pusă în 1992 unor femei de la ţară, se primeau răspunsuri de tipul: „Cât e preşedinte ăsta de-acum votez cu el; când o veni ălălalt, oi vota cu acela”, sau „Votez cu amândoi, să aleagă Dumnezeu care-i mai bun”. Abdicarea de la decizie, delegarea opţiunii atestă o acută criză de identitate. Iar cu un electorat în criză de identitate, alegerile democratice nu pot distila corect o elită politică adecvată.

Obţinerea elitei conducătoare prin alegeri presupune competenţa politică a massei şi, mai mult decât atât, o anumită sensibilitate a massei faţă de virtuţile elitei. Elitele adevărate nu

sunt o minoritate auto-suficientă, un club solitar întruchipând un superlativ abstract. Ele sunt expresia nevoii de elite a organismului social, proiecţia unui afect comunitar. Pentru a se constitui, elitele au, firește, nevoie de „calitate” umană, de înzestrări alese şi temeinic cultivate, dar şi de o investiţie de respect din partea celorlalţi, de „mandatul” încrederii colective. Elitele sunt corelativul unei comunităţi care are intuiţia performanţei de elită şi o admiră. „Aristocraţia” competenţei nu există, cu alte cuvinte, fără aristofilia corpului social. Or, lucrul cel mai dramatic care s-a întâmplat în fostele ţări comuniste a fost, pe lângă subminarea elitelor, erodarea strategică a respectului pentru elite. Consecinţele se văd acum, când ne dăm seama că, dacă ne lipsesc elitele, este şi pentru că nu mai avem „organ” pentru ele. „Reeducarea” la care am fost supuşi a reuşit: nu ne mai plac superlativele, nu mai suportăm anvergura. După mai multe decenii de obedienţă mutilantă, asistăm la explozia compensatorie a unui spirit critic devastator: nimeni nu e la adăpost de voluptatea generalizată a discreditării. În loc să fie valorificate, solicitate, stimulate, elitele sunt mai degrabă obiectul unei dezlănţuite culpabilizări. Calificarea de elită e dizolvată şi transferată, prin atomizare, asupra tuturor. Fiecare cetăţean se simte îndreptăţit să conteste orice formă de

excelenţă. Trăim, după 1990, într-o atmosferă asemănătoare cu aceea pe care Ortega y Gasset o percepea în Spania „nevertebrată" din jurul lui 1920: „… fiecare membru al mulţimii se socoteşte o personalitate directoare şi se năpusteşte împotriva oricui ar ieşi în relief (…). Există în rândul massei un resentiment plebeu împotriva oricărei excelenţe posibile" (*Spania nevertebrată,* p. 76). Una din funcţiunile definitorii ale elitelor, aceea de a se constitui în reper coagulant, în centru magnetic al societăţii, devine imposibilă. S-ar părea că avem de a face cu un scenariu tipic al evoluţiilor istorice post-revoluţionare: scenariul, haotic, al „tranziţiei". O pagină din Tocqueville publicată după întoarcerea din America descrie, în termeni asemănători, ambianţa franceză din 1835: „Oare unde ne aflăm? Oamenii religioşi combat libertatea, iar prietenii libertăţii atacă religiile; spirite nobile şi generoase laudă sclavia şi suflete josnice şi senile preconizează independenţa; cetăţeni cinstiţi şi luminaţi se împotrivesc oricărui progres, în timp ce oameni lipsiţi de patriotism şi de moralitate devin apostolii civilizaţiei şi ai luminilor! (…) o lume în care nimic nu se leagă, în care virtutea nu are geniu şi geniul nu are onoare, în care dragostea de ordine se confundă cu atracţia pentru tirani, iar cultul sacru al libertăţii cu dispreţul pentru legi; o lume în care

conştiinţa nu aruncă decât o lumină incertă asupra acţiunilor omeneşti, în care nimic nu mai pare să fie nici interzis, nici permis, nici cinstit, nici ruşinos, nici adevărat, nici fals" *(Despre democraţie în America,* I, p. 52). Tocqueville putea spera însă la o ieşire din criză, pentru că avea modelul unei soluţii: democraţia americană. În Europa de Est, am diagnosticat şi noi criza. Ştim cum trebuie să arate primele manevre terapeutice. Suntem, de asemenea, gata să adoptăm un model util, fie el vest-european sau american. Dar „modelul" se luptă cu alte boli decât noi. Mai exact, ceea ce noi resimţim ca maladie – dezarticularea elitelor – pare să fie resimţit, la nivelul modelului, ca simptom al normalităţii. Noi vrem să reconstruim ceea ce „modelul" îşi propune să de-construiască…

III. Definiţia însăşi a termenului de „elită" a evoluat vizibil spre relativizare. Pe vremea lui Vilfredo Pareto şi a lui Gaetano Mosca, „elita" avea încă o urmă de sens somptiiar, în vechea tradiţie a retoricii greceşti şi mai ales romane. Vorbesc de un sens „somptiiar" în măsura în care ideea calităţii umane (virtute, cunoaştere, nobleţe) se cupla cu ideea măreţiei, a prestigiului monumental, în cartea a V-a a *Legilor* (730 e –731 a), Platon acordă, de pildă, omului superior predicaţia „megas kai teleios", „mare şi desăvârşit". Oameni „mari" sunt şi eroii *Vieţilor* lui

Plutarch şi unele personaje ale tragediei greceşti şi nobilii lui Pindar. Dar emfaza retorică a omului „măreţ" pare să fie, în civilizaţia occidentală, mai curând o moştenire ciceroniană. (Cf. – pentru toată această problematică – Hans Joachim Mette, Der „grosse Mensch", în *Hermes. Zeitschrift fur klassische Philologie,* 89. Bând, 1961, pp. 332 – 334.) Tocmai conotaţia somptiiară la care ne referim a sfârşit însă prin a irita setea de echitate a unei anumite „corectitudini politice". De teama derapajelor injuste, ofensatoare, a ierarhizărilor nemeritate, născătoare de aroganţă, cultul „măreţiei" a fost abandonat, dar, odată cu el, şi cultul calităţii umane de excepţie. De teama elitismului, s-a trecut la minimalizarea elitei. Mai întâi a fost înlocuită singularitatea ei (minoritatea „celor mai buni" – aristoi – reprezentanţi ai unei comunităţi) cu un plural repartizat pe profesiuni, instituţii, funcţii. Deja în 1936, Harold Lasswell vedea în elite suma deţinătorilor de influenţă eficace din feluritele sectoare ale activităţii sociale: politică, afaceri, religie, armată etc. Aşadar *elite,* nu elită. Apoi însă a urmat o restrângere funcţională a termenului: ştiinţele sociale de astăzi lucrează, practic, cu un concept al elitei care nu mai acoperă decât mecanica elementară a *puterii.* Elitele sunt, în fiecare domeniu public, cei care conduc, adică cei care decid.

Substantivul a devenit, ca să spunem aşa, un simplu atribut. Elitele nu mai desemnează o calitate statornică, ci o poziţie trecătoare. Notabilităţile, celebrităţile, cu un cuvânt „star"-urile (sau „die Proeminenten", sau VIP-urile), vin şi pleacă, calificarea fiind, până la urmă, o problemă de „imagine", un efect al publicităţii.

Foarte semnificativă este mutaţia survenită exact în domeniul care girează, în mod obişnuit, formarea elitelor: educaţia şi învăţământul, într-un studiu apărut în toamna lui 1993, în *Daedalus,* John R. Searle semnalează tensiunea existentă deja la acea dată, mai ales în mediul academic american, între pedagogia mai mult sau mai puţin tradiţională, respectând principiile raţionalismului occidental, şi „noul val" al pedagogiei „postmoderne", născut sub impactul unor autori ca Thomas Kuhn, Jacques Derrida, Richard Rorty şi, în mai mică măsură, Michel Foucault. O recitire „stângistă" a lui Nietzsche pune sub semnul întrebării concepte cu o glorioasă şi stabilă ereditate: nu există obiectivitate, adevărul e ceva mai curând fabricat decât descoperit, noţiunea însăşi de ştiinţă e considerată ca „represivă". „Canonul" cultural pe care universităţile îl conservă şi propagă este un construct politic, un bloc valoric arbitrar, inventat pentru manipularea celor neavizaţi. La uriaşul

„abuz” politic al elitelor universitare tradiţionale, trebuie reacţionat tot politic. Manipularea „rea” va fi înlocuită cu o manipulare „bună”. Pentru aceasta, regulile de recrutare ale noilor profesori vor fi schimbate. Se redefineşte, astfel, conceptul însuşi de „calitate intelectuală”. Virtuţile obligatorii ţin mai mult de corecta orientare politică, de intensitatea „angajării”, de dedicaţia faţă de „cauză”, decât de prestaţia propriu-zis ştiinţifică. Asistăm la o radicală restructurare a ierarhiilor curente şi, de fapt, la suspendarea de principiu a oricărei ierarhii. E, de pildă, nedrept, neîntemeiat, „elitist” să pretinzi că unele cărţi sunt mai bune decât altele, că unele teorii sunt adevărate şi altele false, sau că se poate face o deosebire validă între cultura savantă şi cultura populară. Prestanţa profesorului trebuie şi ea demitizată. Prelegerea magistrală e suspectă. Nu există cineva care ştie şi cineva care învaţă: există doar un efort comun, camaraderesc, de a face să avanseze o cauză politică justă.

Scopul meu nu este, în conferinţa acesta, să comentez sau să calific în vreun fel „revoluţia” schiţată de Searle. Mă întreb însă cum se poate concilia criza elitelor pe care o trăieşte Estul european după lungile decenii ale perioadei comuniste, cu furorul reformator al ideologilor postmoderni? Cum se poate

face un salt rezonabil din premodernitate în postmodernism, admiţând că acest salt e obligatoriu?

Pentru mine, problema nu e de ordin teoretic. Nu e vorba de o dezbatere abstractă despre filosofia educaţiei. E vorba de presante consecinţe practice. Când, în 1994, am deschis la Bucureşti un mic Institut de Studii Avansate, profitând de înţelegerea şi sprijinul Colegiului în care ne aflăm acum, proiectul meu era cât se poate de limpede: organizarea unei ambianţe în care înzestrarea de elită să fie identificată, recuperată, stimulată, ajutată să se realizeze. Bursierii urmau să aibă, în sfârşit, ceea ce nici perioada dictaturii, nici aceea a tranziţiei nu reuşiseră să le ofere: o subzistenţă decentă, deplină libertate de gândire şi expresie, instrumente de lucru moderne, contacte cu elita ştiinţifică internaţională. Săptămânal, li se cere să participe la un colocviu amical, în care se discută, rând pe rând, proiectele fiecăruia. Scopul este, printre altele, redobândirea unor deprinderi intelectuale pe care marginalitatea (eventual clandestinitatea), izolarea, suspiciunea, impuse de vechiul stil de viaţă erau pe cale să le suprime. Am avut norocul să găsesc oameni şi instituţii a căror generozitate era dublată de o comprehensiune subtilă şi promptă. Dar şi ei, ca şi mine, aveau de înfruntat semnele timpului… Din când în când,

împrejurul instituţiei noastre, apare rumoarea unor nelinişti „la modă”: nu cumva e o instituţie elitistă? Nu cumva finanţăm un joc cu mărgele de sticlă? Cum profită „societatea” de pe urma unei asemenea activităţi? Subtextul acestor nelinişti constă într-o sumă de presupoziţii, care tind să intervină, cu bună intenţie de altfel, în procesul de reconstrucţie din Est, cu principii născute în ambianţa istorică, socială şi intelectuală a Vestului. Se încearcă vindecarea unei maladii cu o medicaţie gândită pentru vindecarea alteia. Se încearcă tratamentul penuriei, cu o filosofie a supraproducţiei.

Ţările răsăritului european se confruntă, în acest moment, cu un inventar de urgenţe, în care nu se poate stabili o ordine prioritară. Totul e prioritar şi aceasta este cea mai mare piedică în recuperarea normalităţii. Nu e mai urgentă reabilitarea nivelului de trai decât remodelarea mentalităţilor, şi aceasta pentru simplul motiv că fără o nouă mentalitate în materie de muncă, profit, libertate şi justiţie nu se poate produce îmbunătăţirea calităţii vieţii. Nu e mai urgentă reforma industriei decât reforma şcolii, nu e mai urgentă restituirea proprietăţilor decât instituţionalizarea controlului civil asupra armatei, nu e mai urgentă scăderea inflaţiei decât consolidarea societăţii civile. Tot astfel, nu e mai urgentă îmbunătăţirea sistemului de

învăţământ public decât refacerea elitelor. O anumită zgârcenie birocratică încearcă să ne convingă că nevoile omului nu se manifestă într-o simultaneitate organică, ci într-o succesiune contabilă. „Primum vivere, deinde philosophari”: un dicton pe cât de celebru pe atât de trival, un mod de a converti minimalul în valoare primordială. În realitate, un om întreg şi o societate sănătoasă au nevoie *în acelaşi timp* de beneficiile subzistentei şi de cele ale reflexiei, de şosete şi vise, de pâinea zilnică şi de utopii. În Est, ne lipsesc, deocamdată, şi unele şi altele. Şi nu putem accepta că lotul generaţiei actuale e acela al lui „vivere”, filosofia urmând să fie finanţată mai târziu… în ce mă priveşte, am în minte un portret ideal al sponsorului „cultural” şi, de altfel, cred că l-am şi întâlnit de câteva ori: e cineva care, după ce a investit cu folos în mari proiecte de educaţie universitară, în cercetări despre arta guvernării, legislaţie, liberalism, ecologie şi minorităţi, în programe de revitalizare economică şi instituţională, simte nevoia să iasă din circumstanţial, din rezonabilul de primă instanţă, pentru a investi într-un joc cu mărgele de sticlă. A finanţa instalarea lui Newton sub măr sau navigaţia utopică a lui Columb s-a dovedit rentabil. Oamenii nu devin mai săraci dacă, din când în când, consimt să dea de mâncare Serafimilor…

Conferinţă ţinută la Wissenschaftskolleg zu Berlin, în seria Conferinţelor Ernst Reuter, iunie 2000

Toleranţa şi intolerabilul
Criza unui concept

Cu câteva luni în urmă am asistat, la Wissenschaftskolleg zu Berlin, la o conferinţă a unui jurist indian despre drepturile omului. Conferenţiarul era, de mai mulţi ani, profesor la o mare universitate europeană, aşa încât nu putea fi suspectat de patriotism local îngust sau de provincialism. Înţelegea totuşi, să abordeze subiectul din punctul de vedere al tradiţiei hinduse. În mare, era vorba de a cupla noţiunea de „drepturi" cu aceea de „obligaţii" şi de definirea „obligaţiei" în termenii unui concept străin de habitudinile culturii europene, conceptul de *dharma. Dharma* e legea universală a existentului, temeiul funcţional al lumii. În acest context, datoria individuală nu se decide în funcţie de exigenţele celorlalţi, ale unor instituţii sau ale unor legiferări imanente, ci în funcţie de *dharma,* adică de o ordine cosmică, la care fiecare existent trebuie să participe, dacă nu vrea să se auto-anuleze. Mi-am amintit, în timp ce ascultam conferinţa, de un mai vechi colocviu pe aceeaşi temă, organizat

de ţările arabe. Colocviul sfârşise prin a ilustra principiul potrivit căruia nu se poate vorbi de drepturile omului fără a invoca, în permanenţă, „drepturile lui Allah”. Era limpede că din unghi indian şi din unghi islamic, problema drepturilor omului se punea în cu totul alţi termeni decât din unghi european, ceea ce, firește, ridica mari probleme de comunicare. Ca de obicei, după conferinţa de la Wissenschaftskolleg, au urmat discuţii. Pentru cei care nu cunosc instituţia berlineză, voi face precizarea că „publicul” constă într-o echipă de aproximativ treizeci de universitari de elită, recoltaţi din toate ţările lumii. Predominantă este însă viziunea europeană, cu tot ceea ce implică ea în materie de presupoziţii istorice, culturale, metodologice etc. Discuţia de după conferinţă a fost cvasinulă, ceea ce nu se întâmplă de obicei în comunitatea academică amintită. În mod vădit, cei din sală erau luaţi prin surprindere. Ei erau la curent cu ceea ce am putea numi „vulgata” drepturilor omului, aşa cum s-a constituit ea după Revoluţia Franceză, dar nu ştiau nimic, sau ştiau foarte puţin, despre alte spaţii de civilizaţie. Ceea ce tocmai aflaseră de la profesorul indian nu se potrivea deloc cu concepţia lor curentă. Pe de altă parte, deşi, în fond, aveau păreri diferite, născute dintr-o filosofie în care metafizica, în sens tradiţional, şi teologia nu mai au greutate, ei

erau stânjeniţi, în impulsul firesc de a dezbate chestiunea, de câteva principii pe care ultimele decenii le-au impus ca inviolabile: respectul alterităţii, dreptul la diferenţă, toleranţa faţă de părerile celorlalţi. Reflecţiile care urmează pornesc din nevoia de a înţelege acest blocaj al dialogului şi de a semnala criza unui concept – toleranţa – care, devenind un loc comun al comportamentului „civilizat", a ajuns, ca orice loc comun, să aibă o validitate oarbă, fără contur.

O primă observaţie cu privire la situaţia de la Wissenschaftskolleg ar fi că trăim într-o lume a globalizării, în care distanţele spaţiale şi culturale se micşorează vizibil, dar că asta nu exclude ignorarea fundamentelor intelectuale şi sociale ale celuilalt, ba dimpotrivă amplifică aspectul iraţional al acestei ignorante. Poţi ajunge relativ repede la Bangkok, poţi avea relaţii politice sau comerciale cu Bangkokul, dar poţi face asta fără să treci, epistemologic, dincolo de pitorescul turistic. Între globalizare şi „cultură generală" se instalează, în mod paradoxal, o relaţie de proporţionalitate inversă. Cu cât ne întâlnim mai uşor, cu atât ne cunoaştem mai puţin. O a doua observaţie ar fi că ignoranţa nu exclude cordialitatea. Poţi avea bune raporturi cu cineva despre al cărui *„background"* cultural nu ştii nimic. La prima vedere, avem de a face cu un beneficiu

de civilizaţie: comunicarea e posibilă în absenţa cunoaşterii. Dar aşa stând lucrurile, se mai poate vorbi de comunicare veritabilă, sau avem de a face cu o simplă problemă de etichetă, cu o agreabilă coregrafie de suprafaţă? Asistăm, de fapt, la o substanţială modificare de sens a conceptului de „toleranţă". El nu mai desemnează *acceptarea* lui „altfel", a opiniei diferite, ci pur şi simplu *ignorarea* (amabilă) a opiniei diferite, suspendarea diferenţei *ca diferenţă.* Rezultă că: 1. n-am nevoie să te înţeleg ca să te accept; 2. n-am nevoie să discut cu tine pentru a-ţi da dreptate. Altfel spus, sunt de acord cu ceea ce nu pricep şi sunt din principiu de acord cu ceea ce nu sunt de acord. Dumneata ai dreptul la părerea dumitale. O respect. Eu am dreptul la părerea mea şi mă aştept ca ea să-mi fie respectată. Dialectica e inutilă. Toleranţa reciprocă sfârşeşte într-o universală tăcere, surâzătoare, pacifică, o tăcere pentru care dialogul e un bruiaj indezirabil. În aceste condiţii, toleranţa are efecte mai mult decât discutabile: ea amputează apetitul cunoaşterii, al înţelegerii reale a alterităţii, şi dinamitează necesitatea dezbaterii. La ce bun să mai negociem, dacă rezultatul e, oricum, consimţirea mutuală la dreptatea celuilalt? într-o lume guvernată de asemenea reguli, Socrate ar fi şomat. Nu e de aflat niciun adevăr, nu e de făcut niciun raţionament. Nu ni se cere decât să respectăm, politicoşi,

convingerile interlocutorului. Prestigiul nediscriminatoriu al toleranţei pune sub semnul întrebării o serie întreagă de categorii, până mai ieri operative: eroarea, culpa, relaţia cu excepţia, principiile educaţiei, tehnica disputei şi, în genere, problematica riscantă şi complicată a *intolerabilului.* Dintr-un strict necesar al bunei convieţuiri („apanajul umanităţii" – îi spunea Voltaire: „a ne ierta reciproc prostiile e prima lege a naturii"), toleranţa devine un habitus al neutralităţii, un soi de anestezie logică şi axiologică, simptom al unei voioase paralizii interioare. A fi tolerant pare să însemne a renunţa la *simţul orientării.* Sper să nu judecaţi pripit îngrijorarea mea. Nu pledez pentru intoleranţă, pentru cruzimile spiritului de geometrie. Nu vreau să reinstitui judecăţile în alb-negru, scleroza normativă a dihotomiilor, monotonia nerealistă a lui „sau-sau". Vreau doar să atrag atenţia asupra necesităţii imperative de a adăuga toleranţei *discernământul,* de a nu confunda respectul diferenţei cu etica dizolvantă a lui *„anything goes".*

Se admite, în genere, că dezbaterea modernă despre toleranţă începe la sfârşitul secolului al XVII-lea, cu John Locke. În realitate, când un concept devine subiect de controversă, când se simte nevoia întemeierii lui teoretice, a afirmării lui explicite pe scena publică, conceptul cu pricina e

mai curând în criză. (Vezi supralicitarea contemporană a problematicii „europene”…) Locke propune o justificare filosofică a toleranţei, pe fundalul unor conflicte barbare între diferite confesiuni şi facţiuni religioase, incapabile să conviețuiască. Toleranţa era, în acest context, un antidot la practica persecuţiei. Şi n-ar trebui să uităm că, iniţial, toleranţa s-a impus spiritului european prin conotaţiile ei strict religioase: a o invoca, prin extrapolare, în alte domenii e o întreprindere dificilă, care se pretează la nuanţe şi reformulări. (în treacăt fie spus, John Locke, teoretician al toleranţei şi exponent luminat al separării dintre viaţa civilă şi cea religioasă, nu e atât de „modern”, încât să accepte toleranţa faţă de atei, care i se par, prin lipsa lor de angajament spiritual, fiinţe asociale.) Există însă un subînţeles al toleranţei, care face parte din zestrea comportamentală a speciei şi nu avea nevoie, prin urmare, să aştepte, pentru a se manifesta, zorii modernităţii. Aş pomeni, în primul rând, *toleranţa faţă de sine,* care are, cred, tradiţii străvechi. Faţă de sine însuşi, omul se comportă creştineşte cu mult înainte, probabil, de apariţia creştinismului. Ne ştim bine păcatele, ştim despre noi lucruri inavuabile, suntem, nu o dată, în dezacord cu ceea ce facem, dar una peste alta ne privim cu destulă simpatie: ne înţelegem, ne suportăm, ne iertăm.

Prevalează sentimentul că suntem, în fond, oameni cumsecade, *„good guys”,* figuri onorabile. În orice caz, nu suntem atât de răi cât s-ar părea şi, mai ales, atât de răi cât sunt alţii. Înclin să spun, de aceea, că „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi!” înseamnă nu atât „iubeşte-i pe ceilalţi la fel de mult cât te iubeşti pe tine”, ci mai degrabă „iubeşte-i pe ceilalţi cu aceeaşi îngăduinţă cu care te iubeşti pe tine”, „fii la fel de tolerant cu slăbiciunile celorlalţi, pe cât eşti de tolerant cu propriile tale slăbiciuni”. O ilustrare minoră, dar semnificativă a toleranţei faţă de sine e complezenţa pe care o avem îndeobşte faţă de *tabieturile* noastre. Oricât de ridicole, oricât de maniacale, ele sunt în asemenea măsură parte din noi, încât nu luăm niciodată în calcul eventuala lor reformă. Toleranţa apare ca perfect naturală şi atunci când e practicată faţă de cei apropiaţi. Iubirea se exprimă întotdeauna – şi uneori în chip iraţional – ca toleranţă: suntem foarte îngăduitori cu copiii noştri, cu cei din familia noastră, sau cu unii prieteni. Acceptăm din partea lor derapaje care, în cazul altora, ni se par inacceptabile. Se poate spune, de altfel, că viaţa în comunităţi mici este o adevărată şcoală a toleranţei. În comunităţile mari te poţi izola, îţi poţi crea „cluburi” pe bază de afinităţi, evitând contactul cu ceea ce te contrariază. Dar într-o familie trebuie să te acomodezi la

particularităţile fiecărui membru ca la un *dat,* de care, în condiţiile curente, n-ai cum să fugi. Căsnicia, de pildă, încurajează spiritul de toleranţă până la martiraj… E inevitabil să cazi la învoială, să te obişnuieşti cu modul partenerului de a rula (sau nu) tubul de pastă de dinţi, cu deprinderile lui alimentare, cu tabieturile lui, sau ale unui întreg clan, cu ritmuri şi idiosincrazii care îţi sunt străine. Experienţa toleranţei e însă o experienţă comună chiar şi în afara relaţiei cu sine sau cu cei din preajmă. E foarte răspândită, în viaţa zilnică, varianta – să zicem – „slabă" a toleranţei, numită *indulgenţă.* Ştii că are loc o neregulă, nu consimţi la comiterea ei, dar *o treci cu vederea,* te prefaci că nu iei notă de existenţa ei. Ştii, să zicem, că unii elevi fumează în pauză, la closet, ştii că femeia de serviciu îţi fură, candid, din bomboanele de pe birou, că amicul X te tapează sistematic de ţigări, dar decizi că nu merită să dai importanţă unor astfel de fleacuri. Indulgenţa e, prin urmare, tendinţa de a tolera ceea ce ţi se pare *neesenţial.* Micile păcate, cele pe care le avem şi noi sau pe care le-am avut, ca toată lumea, în altă etapă a vieţii, trebuie tratate cu blândeţe, muşamalizate, uitate. Indulgenţa e toleranţa bunicilor care trag ghiduş, cu coada ochiului, la delicioasele năzbâtii ale nepoţilor.

Comună, ca să nu zicem banală, este şi o formă ceva mai

„tare” a toleranţei: *complicitatea,* consimţirea tacită. Nu mai poţi trece cu vederea neregula, dar decizi, în virtutea unui calcul pragmatic, să o îngădui. Toţi ştim, cel puţin noi, cei din Europa Orientală, că bacşişul e o deprindere nesănătoasă. Nu suntem de acord cu ea, dar o asumăm, fie din slăbiciune, fie din oportunism strategic; preferăm să încurajăm un obicei prost decât să ne confruntăm cu efectele negative ale corectării lui; ni se pare că e mai rentabil să stimulăm, prin bacşiş, promptitudinea unor servicii, sau să recompensăm acordarea unei favori, decât să dăm inutile lecţii de corectitudine… Fie că n-ai curaj să intervii moralizator, fie că nu vrei să-ţi faci un portret antipatic, fie că suplimentarea remuneraţiei ţi se pare scuzabilă în anumite condiţii, te hotărăşti să participi la transgresiune pe principiul alegerii răului mai mic. În acest câmp semantic trebuie înţeleasă şi expresia „casă de toleranţă”. [„Toleranţa?” – exclama un scriitor francez – „mais il y a des maisons pour cela!” („Dar sunt case anume pentru asta!”)] Casa de toleranţă îşi propune să neutralizeze, prin decizie civilă, o sursă potenţială de dezordine necontrolată, instituind un teritoriu al dezordinii controlate, adică permise în măsura în care se respectă anumite condiţii. E ceea ce în dreptul canonic se numeşte *permissio comparativa,* ca fiind de preferat

permisivităţii necondiţionate *(approbatio)*.

În sfârşit, pe o altă treaptă, avem uneori de a face cu o specie mai sumbră a toleranţei: *resemnarea.* Vezi neregula, o respingi interior, dar o suporţi, *o înduri,* ca pe ceva inevitabil. De regulă, adopţi resemnarea fie pentru că nu crezi în posibilitatea rectificării situaţiei (şi, deci, în sensul efortului rectificator), fie pentru că, dintr-un motiv sau altul, vrei să salvezi aparenţele. În primul caz, toleranţa capătă coloratura *demobilizării* şi, la limită, a laşităţii. Cel terorizat de o dictatură e inert nu pentru că e tolerant cu dictatura, ci pentru că e timorat de resursele ei represive. În al doilea caz, toleranţa cade în retorica *ipocriziei:* femeia sau bărbatul care, ştiindu-se înşelaţi de partener, acceptă situaţia pentru a menaja convenienţele, par a cultiva toleranţa, dar, în fapt, sunt doar resemnaţi, de dragul imaginii proprii şi a cuplului.

Situaţiile pe care le-am inventariat până acum demonstrează că există o practică şi o problematică anistorică a toleranţei, că ea este într-adevăr, cum spunea Voltaire, „apanajul umanităţii". Chiar dacă, din când în când, împrejurările exterioare au îngustat drastic spectrul ei de manifestare, toleranţa a rămas condiţia minimală a convieţuirii, a igienei interioare în cadrul funcţionalităţii de grup. Faptul că astăzi se

vorbeşte pe această temă mult mai mult şi mai apăsat decât până mai ieri nu semnalează un teritoriu de reflexie nou, ci o *amplificare deviatorie* a noţiunii, o schimbare de context care aduce sfera acestei noţiuni în pragul exploziei.

Înainte de a încerca să descriem această evoluţie, să sistematizăm rapid cazurile evocate mai sus:

1. Toleranţa este un *epifenomen al vieţii comunitare.* E nevoie de cel puţin două personaje diferite pentru ca problema toleranţei să se poată pune în termeni concreţi. Psihologizarea conceptului, discursul despre „firi" tolerante sau intolerante, despre blândeţe temperamentală (Calvin vorbea despre *mansuetudo animi),* ca şi definiţia toleranţei ca virtute autonomă, ca valoare „în sine", legitimabilă în absolut, toate acestea sunt speculaţiuni irelevante, câtă vreme nu apare ocazia unei testări nemijlocite, a unei „probe" sociale. Pentru Robinson Crusoe, singur pe insulă, problema toleranţei nu se pune. Asta ca să descurajăm, din plecare, vorbăria înaripată (şi utopică) despre toleranţă *în general,* despre nobleţea ei serafică, auto-suficientă. „Trebuie să fim toleranţi!" – nu înseamnă nimic. Problema e în ce împrejurări, în ce moment, în ce dozaj şi cu referire la ce. 2. Toleranţa nu intră în discuţie decât dacă una din poziţiile care se confruntă dispune de *atributul puterii.* Altfel

spus, nu poate fi tolerant decât cineva care dispune de mijloacele de a fi intolerant. Toleranţa este decizia raţională a unei instanţe coercitive de a-şi amenda funcţia coercitivă, de a nu abuza de puterea proprie. Din punctul de vedere al puterii, toleranţa e limita dreptului de intervenţie. E de observat că puterea adevărată, puterea care are o bază largă de legitimitate e, de regulă, mult mai tolerantă decât puterea arbitrară, uzurpatoare, impusă samavolnic. Dictaturile sunt intolerante, pentru că se simt ameninţate de metabolismul divers al supuşilor lor. Tot ce e viaţă multicoloră pune în pericol isterica lor uniformitate. Inflexibilitatea legislativă şi excesul numeric al reglementărilor sunt simptome ale unui organism slab, cu un „câmp de toleranţă" restrâns. Sistemele puternice, dimpotrivă, îşi permit o mult mai generoasă marjă de permisivitate. Toleranţa este, aşadar, expresia unui organism politic viguros, garanţia de sănătate a corpului social. Laxismul, suspensia criteriilor, anarhia, confuzia valorilor, indigenţă instituţiilor, relativismul dizolvant nu sunt semne ale unui spor de toleranţă, ci fenomene de degenerescentă. Toleranţa adevărată e la antipodul slăbiciunii. Nu poţi fi tolerant în numele unei palori, nu poţi îngădui diferenţa când n-ai nicio identitate, nu poţi admite orice numai pentru că nu crezi în nimic. Pe scurt, nu poţi

sluji eficient pluralismul sprijinindu-te pe o anemie fără chip. Toleranţa este atenţia acordată de majoritate fiecărei minorităţi, înţelegerea celui tare faţă de cel slab, înţelepciunea normei de a nu-şi impune cu forţa normativitatea. Într-o lume în care principiul egalităţii ar obţine o victorie definitivă, „etica" toleranţei ar fi caducă, tot astfel cum ea ar fi caducă într-o lume a libertăţii religioase unanim acceptate. Toleranţa e o virtute a celui mai puternic în convieţuirea lui cu un interlocutor dezavantajat într-un fel sau altul. Fără această departajare structurală nu se poate vorbi de toleranţă reală, ci doar de un schimb graţios de politeţuri. E, oricum, un semn de patologie socială când o minoritate se declară „tolerantă" cu majoritatea, când excepţia se declară tolerantă cu regula. E ca şi cum iepurele s-ar declara tolerant cu elefantul.

3. Toleranţa e soluţia socialmente convenabilă a unui *dezacord.* Decid să *nu* mă comport discriminatoriu cu o stare de lucruri pe care am argumente să o dezaprob. Acordul cu celălalt nu se poate numi toleranţă; el nu e decât o formă de consens. Pentru ca folosirea cuvântului „toleranţă" să fie adecvată, trebuie ca evaluarea lucrului tolerat să păstreze o conotaţie negativă. Expresia „sunt tolerant cu femeile frumoase" e absurdă, dacă nu e rostită de un misogin pentru care femeile

frumoase sunt o categorie reprobabilă. Nu poţi fi „tolerant” cu o idee sau cu un fapt pe care le validezi fără rezerve. Nu „tolerezi” lucrurile cu care consuni. Trebuie să existe o rezervă mentală, o nepotrivire de opinie, o consemnare a diferenţei *critice* între cel care tolerează şi obiectul tolerat. Toleranţa este înclinaţia sau decizia de a accepta lucruri pe care anumite criterii le-ar defini ca inacceptabile. E cădere la învoială cu ceva care te contrariază.

Toate aceste observaţii conduc spre concluzia că toleranţa e o valoare comportamentală validabilă şi recomandabilă numai întrucât lumea e imperfectă. „Mediul” privilegiat în care ea îşi găseşte locul e unul al diferenţelor greu conciliabile, al inegalităţii politice şi sociale, al tensiunii dintre bine şi rău. Spiritul de toleranţă cere discernământului să nu fie rigid, judecăţii să nu fie penalizatoare. A nu exclude ceea ce nu te include, a permite celuilalt să fie altfel, ba chiar, în anumite limite, să greşească, a trata în chip acomodant diversitatea nesistematizabilă a părerilor, convingerilor şi moravurilor, a nu înlocui persuasiunea prin constrângere – iată exigenţele toleranţei, „onorabilitatea” ei în ambianţa, fatalmente impură, a vieţii publice cotidiene. Toleranţa nu are sens şi valoare în paradis. Ea este o virtute tranzitorie, o manevră de pasaj,

adaptată promiscuităţii sublunare… E un fel de a salva obrazul umanităţii, în condiţii de subzistenţă pline de capcane, ispite şi provocări. Idealul ar fi o lume în care toleranţa nu mai e necesară, în care răul e domesticit, puterea e distribuită omogen, diferenţele armonizate. Până în clipa unei asemenea improbabile reuşite suntem, ca să zicem aşa, „condamnaţi" la toleranţă. Şi trebuie să o cultivăm lucid, chibzuit, fără idolatrie, atenţi la patologia latentă a funcţionării ei. Pentru că toleranţa poate avea adâncuri tulburi, motivaţii suspecte, efecte deformatoare. Să ne oprim asupra câtorva. Există forme ale toleranţei care, în ciuda ambalajului prezentabil, conţin un sâmbure otrăvit. E, de exemplu, cazul toleranţei născute din orgoliu. Din perspectiva plonjantă a unei prea bune păreri de sine, toleranţa este o formă de condescendenţă, de marginalizare arogantă a obiectului tolerat. Sunt plasat atât de sus, încât nu mă cobor până la a lua în seamă diferenţa. Refuz ca pe o înjosire confruntarea cu ceea ce mă contrazice sau mă indispune. Intoleranţa e sub demnitatea mea. În anumite circumstanţe, aroganţa alege să se comporte tolerant dintr-un soi de abilitate strategică: tolerez pentru a dezamorsa, absorb ceea ce mi se opune, integrând rezistenţa la sistem în chiar imaginea prepotentă a sistemului. În contribuţia sa dintr-o antologie apărută în 1966 *(Kritik der reinen Toleram),*

Herbert Marcuse numea această specie de toleranţă, definită ca un *„Integraţionsmechanismus”, „cine repressive Toleram”* (Mecanism de integrare; o toleranţă represivă*)*. Nu numai toleranţa „de sus” poate fi însă blamabilă, ci şi toleranţa „de jos”, cea care exprimă fie umilinţa servilă (toleranţa ca „îndurare”), fie lipsa personalităţii şi fragilitatea convingerilor. Poţi fi „tolerant” din oportunism sau din nesimţire. Ateul care se declară „tolerant” în materie religioasă e un impostor: în realitate, sfera religiosului îi este indiferentă, astfel încât „toleranţa” nu-l costă nimic. Trebuie spus că, în general, naturile inconsistente, frivole, capabile de o anumită ingeniozitate mentală par mai acomodante, pot mima cu mai multă dexteritate toleranţa decât naturile geometric consecvente. Sofiştii, cerând legilor să nu abuzeze de normativitate, sunt mai toleranţi decât Platon…

Nu se poate contesta faptul că exerciţiul neglijent al toleranţei, supralicitarea ei demagogică implică riscul unor evoluţii anarhice. Karl Popper, în cartea sa despre „Societatea deschisă”, observa, pe bună dreptate, că „toleranţa nelimitată duce la dispariţia toleranţei”. Trebuie să ne conservăm, cu alte cuvinte, „dreptul de a nu tolera pe cel intolerant” *(„the right not to tolerate the intolerant”)*. Formularea lui Popper este însă

foarte prudentă. Ea vorbeşte despre omul *intolerant,* dar nu pare a se preocupa de categoria *intolerabilului.* Or toleranţa este riscantă tocmai când minimalizează, ocoleşte sau pur şi simplu suspendă problematica intolerabilului. Ce putem spune despre această problematică? Mai exact, există limite *obiective* ale toleranţei? În ştiinţele aplicate, lucrurile sunt simple şi de o foarte instructivă evidenţă: ele folosesc noţiunea de „câmp de toleranţă", pentru a semnala graniţele între care sunt permise anumite abateri, fără ca un ansamblu dat să aibă de suferit. „Câmpul de toleranţă" este invocat, de pildă, atunci când trebuie evaluată precizia de execuţie a unei piese. Calibrul unei ţevi sau greutatea unei monede pot „tolera" o anumită aproximaţie a dimensiunilor, dar există o limită dincolo de care avem de a face cu un rebut. La fel, organismul uman poate suporta, până la o limită, suferinţa fizică, sau ingurgitarea unor substanţe nocive. Dincolo de această limită, echilibrul fiziologic se năruie şi organismul intră în colaps. Prin urmare, niciun sistem, fie el mecanic, sau biologic, nu poate supravieţui în condiţiile în care „câmpul lui de toleranţă" e suprasolicitat. Niciun ansamblu nu poate tolera principii sau stări de lucruri care îi subminează raţiunea de a fi. Exemplu: o constituţie raţională nu poate include un articol care să garanteze dreptul fiecărui cetăţean de a

o încălca. O altă ilustrare a intolerabilului este *eroarea.* Nu poate trece drept toleranţă înclinaţia de a manifesta „înţelegere" pentru cineva care susţine inflexibil că doi şi cu doi fac cinci. Tot astfel, toleranţa e neavenită în sfera *dreptului.* Nu se poate pleda, în numele toleranţei, pentru nesancţionarea culpei dovedite. Graţierea, amnistia sau iertarea valorifică cu totul alte principii şi deschid un evantai semantic distinct de acela al comportamentului tolerant. Nici teritoriul pedagogiei nu se intersectează fericit cu practica toleranţei. Evident, nu se pune problema unor metode brutale, a unui didacticism îngust, lipsit de comprehensiune şi răbdare. Dar teoria *identificării* cu cel pe care vrei să-l educi, reflexul de a găsi, pentru toate insuficienţele lui, un diagnostic justificativ inhibă cu totul impulsul modelator. Nu poţi educa un copil pe care „îl înţelegi perfect", punându-te mereu, programatic, „în locul lui". „Locul" pedagogului trebuie să rămână distinct de locul învăţăcelului, chiar dacă şi el are ceva de învăţat în timp ce îşi exercită oficiul pedagogic.

Pe măsură ce tema toleranţei a devenit mai „corectă politic", mai *„fashionable"* pe fundalul relativismului postmodern, conturele ei au început să se şteargă. Odată cu anii '80, a început să se invoce tot mai des „paradoxul toleranţei", născut, pe de o parte, din întrebarea: „cum trebuie să reacţioneze

spiritul de toleranţă faţă de intoleranţă?” şi, pe de altă parte, din dificultatea de a susţine, cu argumente riguroase, că e *bine să tolerezi ceea ce nu e bine.* Până unde merge, aşadar, obligaţia firii tolerante de a se comporta permisiv cu insul intolerant şi cu intolerabilul şi cum se poate întemeia raţional acceptabilitatea inacceptabilului? Nu cumva faptul de a te declara tolerant e, cum spunea Goethe, jignitor faţă de lucrul tolerat? Nu cumva „toleranţa” trebuie să evolueze spre aprobare încurajatoare, preţuire şi respect? Nu cumva excepţia trebuie să înceteze a mai fi privită ca transgresiune a normei, pentru a funcţiona ca *transgresiune normativă?* Pornind de la asemenea întrebări, ceea ce avea statut de realitate *tolerată* intră, încet-încet, în expansiune, candidează la legitimitate, chestionând legitimitatea instanţei *tolerante.* Cu alte cuvinte, excepţia devine tolerantă cu regula, iar regula adoptă un complex de culpabilitate, adică de inferioritate faţă de excepţie. Excepţia devine militantă, auto-suficientă şi, la limită, discriminatorie şi intolerantă!

Toată această confuzie e rezultatul modului în care definim „diferenţa” şi al felului cum înţelegem să ne raportăm la ea. Am stabilit că nu există toleranţă decât acolo unde există diferenţă. Diferenţa vrea să fie acceptată, să aibă dreptul la identitate, să aibă un statut de valabilitate, aşa cum e normal într-o lume

plurală şi pregătită să „dea diferenţei ce e al diferenţei”. Chestiunea e însă mai delicată decât pare la prima vedere, căci, pe de o parte, diferenţa vrea să fie consfinţită *ca diferenţă,* dar, pe de altă parte, ea aspiră la o condiţie de generalitate, de natură să o integreze „în rândul lumii”, laolaltă cu toate celelalte „diferenţe”. Cel „tolerat” ca fiind *altfel* nu vrea să simtă mereu că e altfel, că e exponentul unei categorii particulare şi, eventual, neobişnuite *(„peculiar”);* nu-i face plăcere, deci, să fie tratat *altfel* decât ceilalţi (chiar dacă e un „altfel” pozitiv, un surplus de bunăvoinţă). Discursul lui are doi timpi, oarecum contradictorii: A. Respectaţi-mă aşa cum sunt, oricât de diferit aş fi de voi! Lăsaţi-mă să fiu diferit! şi B. De fapt, sunt la fel cu voi şi nu vreau un statut de excepţie tolerată. Diferenţa care ne desparte e secundară faţă de umanitatea care ne uneşte. Nu mă obligaţi să iau mereu notă de împrejurarea că sunt altfel! Aşadar: A. Asumaţi diferenţa! şi B. Comportaţi-vă ca şi când diferenţa n-ar exista!

E nevoie de multă graţie socială, de mare fineţe psihologică şi, aş spune, de mare subtilitate metafizică, pentru a uni cele două exigenţe (A ŞI B) într-o atitudine comportamentală unică şi coerentă. Pui accentul pe diferenţă – eşti suspect de un latent spirit de discriminare. Pui accentul pe echivalenţă – eşti suspect

că minimalizezi diferenţa. Eşti prins, orice ai face, într-un cerc vicios, care tinde să nemulţumească pe toată lumea. Te vezi constrâns la precauţii care pot deveni tot atâtea gafe. E, ca să luăm un exemplu, una din capcanele curente ale „sexismului", aşa cum l-am experimentat în unele universităţi din Statele Unite: dacă, intrând într-o clădire, dai întâietate, la uşă, unei femei, eşti amendat ca *„macho";* dacă n-o faci, eşti prost crescut. Un alt exemplu ar fi evoluţia unei comunităţi dezavantajate către situaţia de comunitate favorizată. În anii trecuţi, o mulţime de ajutoare au fost trimise în România pentru copiii handicapaţi. Era foarte greu să explici copiilor sănătoşi, dar la fel de săraci, din căminele învecinate, de ce minunatele daruri venite din străinătate îi ocolesc, mai ales că, în inocenţa lor, ei nu dramatizau diferenţa dintre ei şi ceilalţi. Un episod mai curând amuzant am trăit, cu mulţi ani în urmă, la Londra, în Hyde Park. Un foarte arătos bărbat de culoare ţinea, la Speakers Corner, un remarcabil discurs conceput ca şarjă rasistă împotriva albilor majoritari. Discursul suna cam aşa: „Mă uit la voi şi mă umplu de milă. Aveţi nări înguste prin care abia dacă se poate respira. Asta explică de ce vă oxigenaţi insuficient şi de ce gândiţi atât de crispat şi de mediocru. Priviţi, pentru contrast, nările mele: ample, largi, vitale, gata să absoarbă toate

miresmele lumii. Pielea voastră e incredibilă: ziua e albă, la soare se înroşeşte obscen, noaptea e albastră. Eu sunt negru, negru masiv, neezitant, indiferent de ambianţă". Comparaţia se dezvolta catastrofal, pornind de la dinţi şi ajungând în zone inavuabile, pentru a semnala degenerescenta albilor faţă de uriaşul potenţial biologic al africanilor. Publicul britanic adunat în jurul îndrăzneţului tribun şi-a pierdut repede calmul caracteristic. Unii au plecat deprimaţi, zdrobiţi de evidenţa argumentelor, alţii au început să vocifereze barbar, prilejuind oratorului o ultimă, strivitoare, constatare: „Uitaţi-vă cât de primitiv reacţionaţi! V-aţi pierdut până şi umorul!" Exponentul unei comunităţi persecutate secole de-a rândul îşi lua, în mod convingător şi ironic, revanşa. Toleratul de ieri privea de sus, cu o compasiune ipocrită, către fostul lui persecutor. Modelul acesta al schimbării rolurilor e străvechi. Creştinismul a putut trece şi el, fără prejudecăţi, de la martiraj la inchiziţie. În anii de şcoală de pe vremea comunismului, ni se povestea, în toate orele de istorie, cum, pe parcursul nedreptelor procese intentate de regimul burghezo-moşieresc luptătorilor comunişti, aceştia se transformau, curajos, din acuzaţi în acuzatori. Un traseu asemănător pare să stea dinaintea tribulaţiilor contemporane ale toleranţei. Nu se mai ştie cine pe cine tolerează, nu se mai ştie

cine e victima cui. Toleratul de ieri devine tolerantul de astăzi sau fondatorul unui nou tip de intoleranţă. Teama de a nu greşi duce la complicate forme de auto-cenzură, la făţărnicii baroce şi spaime sociale fără precedent. Problematica discriminării capătă nuanţe nebănuite. O pasionantă discuţie pe această temă e de găsit în cartea lui Thomas Nagel, intitulată *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 1979). Autorul constată că din teama de a nu aluneca într-o blamabilă discriminare negativă există tendinţa firească de a practica discriminarea pozitivă. Intre candidaţi de valoare egală pentru o anumită poziţie va fi preferat, de regulă, candidatul îndeobşte defavorizat, respectiv candidatul de culoare sau de sex feminin. Întrebarea care se pune e dacă această decizie este dreaptă sau nu. Nagel crede că e vorba de o decizie mai curând dreaptă, întrucât îşi propune să corecteze un sistem anterior în mod evident nedrept. Pe de altă parte, discriminarea pozitivă dusă până la ultimele ei consecinţe scoate în evidenţă problema raportului just între egalitate şi libertate. Exigenţa egalităţii sfârşeşte prin a pune în criză exigenţa liberei concurenţe şi a liberei opţiuni. Şi apoi, cât de departe poate merge regula discriminării pozitive? Nedreptatea rasială şi nedreptatea sexuală sunt, astăzi, în ţările civilizate, reduse, ţinute sub control. Dar la orizont pot apărea oricând noi

şi noi dileme. Poate că, între doi candidaţi de valoare egală la aceeaşi poziţie, îl vom prefera, în mod spontan, pe cel mai arătos, caz în care, pentru a evita o asemenea discriminare negativă, va trebui să optăm, raţional, pentru cel mai puţin arătos… Trebuie să avem grijă să nu preferăm pe cel slab celui gras, pe cel blond celui brunet, pe cel înalt celui scund. Dar ce ne facem dacă avem de ales între un candidat inteligent şi unul neinteligent? Sau între unul talentat şi unul netalentat? S-ar zice că suntem înclinaţi, în chip perfid, să preferăm inteligenţa şi talentul; dar nu trebuie oare să avem scrupulul de a ne întreba ce vină au totuşi proştii şi netalentaţii pentru că sunt aşa cum sunt? Nu trebuie să fi preferăm, pentru a corecta neşansa lor nativă? Nagel admite că, avansând pe această linie, atingem marginea utopiei morale. Nu vom reuşi, probabil, niciodată, să găsim dozajul perfect al coerciţiei regulative, aşa încât ea să nu afecteze libertatea individuală, dreptul de a opta după criterii personale, în concordanţă cu un mod de lucru şi cu un stil de viaţă care – vorba lui Habermas – să nu fie „colonizate” de un juridism abstract. Pentru a ilustra, o ultimă oară, dificultăţile de care se izbeşte definiţia *operativă* a „diferenţei”, respectiv nevoia, contradictorie, de a instituţionaliza diferenţa şi de a o diminua în acelaşi timp, mă voi referi, pe scurt, la controversata

problemă a căsătoriei homo erotice. Avem de a face, în acest caz, cu o neclaritate de fond a intenţiei, culminând într-o auto-indusă criză de identitate. În mod normal, homosexualul doreşte ca „diferenţa" pe care o întruchipează să nu mai fie discriminată negativ, adică să fie asimilată social ca firească, exonerată de orice conotaţie de culpabilitate. Homosexualul vrea să fie acceptat ca homosexual, aşa cum heterosexualul este acceptat ca heterosexual. Între datele *constitutive* ale condiţiei de homosexual intră particularitatea metabolismului său erotic, disponibilitatea sa caracteristică şi exclusivă pentru un partener de acelaşi sex. *Aceasta* e diferenţa care trebuie admisă ca diferenţă şi curăţată de „prejudecata anormalităţii". Or, iată că simultan cu imperativul diferenţei, apare, la anumite cupluri, aspiraţia de a asuma tocmai una din instituţiile *care fac diferenţa.* Căsătoria nu e o structură de coabitare general umană. Există perioade istorice şi tradiţii în care ea nu are relevanţa, prestigiul şi statutul pe care i le-a conferit modernitatea europeană. Chiar şi în lumea noastră, se vorbeşte despre perspectiva devitalizării, dacă nu şi a dispariţiei ei. Faptul de a convieţui marital nu e o regulă biologică a speciei, cum sunt nevoile vitale. Oricum, dacă instituţia are un sens, atunci acesta e indisolubil legat de asigurarea descendenţei, cu toate

componentele ei sociale, economice, juridice etc. Căsătoria nu s-a născut ca simplă oficializare a iubirii, căci e vădit că nu ne trece prin cap să ne căsătorim cu toţi cei pe care îi iubim. Nu intră în discuţie decât acel tip de relaţie care întreţine reţeaua genealogică, pe de o parte, şi reţeaua comunitară pe de alta. Asta înseamnă, pentru cea dintâi, cupluri *procreative* şi deci heterosexuale, iar pentru cazul al doilea, familii *de acelaşi fel* care, laolaltă, constituie ţesutul unei societăţi omogene. Cuplul care nu se poate reproduce şi familia care nu se poate integra în structura majoritară a comunităţii, reuşind doar, în cel mai bun caz, să-şi creeze propria ei reţea minoritară (reţeaua familiilor de homosexuali) trec *pe lângă* rostul genetic al uniunii conjugale. Las la o parte împrejurarea paradoxală că o mişcare „de avangardă" a moralei sexuale jinduieşte la o instituţie tradiţională, ba chiar tradiţionalistă, a umanităţii. Dar sunt stingherit în efortul meu raţional de a adopta, tolerant, diferenţa, de înclinaţia diferenţei de *a se de-construi ca diferenţă,* preluând tocmai unul din obiceiurile cele mai specifice ale categoriei de care vrea să se diferenţieze. E ca şi cum un urs alb ar pretinde să i se confirme dreptul de a-şi păstra culoarea într-o comunitate de urşi bruni, după care ar cere să fie vopsit în brun.

Suntem, categoric, pe un teren incert, periculos, minat de

prejudecată, vulnerabilitate şi suspiciune. Orice radicalitate poate produce suferinţă, dar orice frivolitate permisivă poate produce confuzii şi dezordini grave. N-avem soluţii. Să nu ne comportăm ca şi cum am avea… Tot ce putem spune e că motivele de a fi tolerant sunt mai numeroase şi mai temeinice decât cele care ar pleda pentru intoleranţă. Putem fi toleranţi în numele raţiunii, stabilind că fiecare are dreptul la opinie proprie şi că principiul acestui drept e însăşi raţionalitatea alcătuirii noastre specifice, dar putem fi toleranţi şi în numele precarităţii raţiunii, stabilind că nu avem acces la adevărul universal, aşadar la certitudinea ultimă, şi că, deci, pretenţia noastră de a avea întotdeauna dreptate nu are nicio acoperire. Putem crede, ca stoicii, că omul e mai presus decât adevărul şi că nu e înţelept, prin urmare, să-l îngrădim geometric cu sentinţe abstracte, sau putem fi „relativişti", ca John Milton *(Areopagitica, a Speech for the Liberty of Unlicensed Printing,* 1644), observând că, în plan imanent, nu există nici rău chimic pur, nici bine chimic pur, astfel încât ne lipsesc criteriile departajărilor tranşante. [„În moral evil much good can be mixed…" („în răul moral se poate amesteca mult bine…" *(engl)*] Putem spune, cu John Stuart Mill, că toleranţa e derivatul necesar al libertăţii sau, cu John Rawls, că ea este corelativul logic al egalităţii. O foarte

consistentă sursă de toleranţă, insuficient luată în seamă, este *umorul.* A privi spectacolul lumii fără îndârjire, a şti să te bucuri de farmecul pestriţ al realului, a avea capacitatea de a deosebi lucrurile (puţine la număr) care trebuie luate în serios de cele (foarte numeroase) care nu trebuie luate în serios, şi, mai ales, a nu te lua prea în serios pe tine însuţi, cu opiniile tale pompoase, cu certitudinile tale gata făcute, cu exigenţele tale mai mult sau mai puţin ipocrite – iată o foarte temeinică motivaţie a spiritului de toleranţă. Alături de umor, un fundal stimulativ pentru toleranţă este credinţa adevărată, sau, ca să folosesc un termen mai larg, *simţul transcendenţei.* Intoleranţa este, dimpotrivă, o *supralicitare a imanenţei,* o specie de miopie, care monumentalizează diferenţele existente în desfăşurarea indefinită a orizontalei, o miopie incapabilă să ia înălţime, să privească lucrurile nu din perspectiva zarvei cotidiene, ci din aceea a unei calme, înalte, atemporalităţi. Toleranţa anticipează sau imită „îngăduinţa" suverană a lui Dumnezeu (cf. *Romani,* 3,26), Cel care, situat la zenit, „face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" *(Matei,* 5,45). „Îngăduinţa" divină e numită, în textul grec, *anoche.* Prefixul *„ana"* sugerează direcţia ascensională. Toleranţa e iradierea celui care *se ridică deasupra* diferenţelor.

„Anoche” implică, de asemenea, retenţia, suspensia judecăţii, înclinaţia spre armistiţiu, răgaz acordat celuilalt, calm, răbdare. Dacă mă gândesc bine, terminologia scripturară a toleranţei, fie că e vorba de *anoche,* de *hypomone* (cf. *Lu-ca,* 8,15; *1 Corinteni,* 13,7) sau de *makrothymia* (aceasta din urmă desemnând, în Vechiul Testament, facultatea lui Dumnezeu de a-şi stăpâni mânia dinaintea păcatelor omeneşti), fie că e vorba de derivaţii latini *(patientia, susţinentia, sufferentia),* preluaţi în operele Părinţilor Bisericii, toată această terminologie deci, nu lasă foarte mult spaţiu de înnoire speculaţiilor ulterioare. Toleranţa modernă e conversia laică a unei virtuţi ascetice: *răbdarea,* capacitatea de a nu clasa pripit oameni neconformi şi situaţii inconfortabile, capacitatea de a suporta, înţelegător, diferenţa, obstacolul, adversitatea, refuzul de a te institui în instanţă de judecată. Un călugăr creştin puţin cunoscut din Egiptul secolului IV, avva Theodotos, rezumă întregul spectru al toleranţei (presupunând, în egală măsură, identificarea diferenţei deviante şi acceptarea ei) într-o sentinţă laconică: „Cel care a zis: «Nu preacurvi!» a zis şi «Nu judeca pe alţii!»”. De ce creştinismul însuşi, cu o asemenea moştenire, a putut deveni intolerant, de ce Islamul, al cărui tezaur de texte despre toleranţă este încă şi mai amplu decât cel creştin, a putut deveni fanatic şi

neîndurător, aceasta este o altă poveste. A o spune acum ar însemna să forţez limita de toleranţă a răbdării Dumneavoastră.

Conferinţă ţinută la Basel, în seria Jacob Burckhardt-Gesprache auf Castelen.

21 noiembrie 2003

Ideologiile între ridicol şi subversiune

Conferinţa care urmează nu se conformează întru totul titlului anunţat. E adevărat că, de comun acord cu Heinz-Rudi Spiegel, mă gândisem, cu multe luni în urmă, să vorbesc despre ceea ce Peter Berger, un profesor american de origine vieneză, numea, într-una din lucrările sale, *„die grimmige Humorlosigkeit der revoluţionären Ideologien"* (Crunta lipsă de umor a ideologiilor revoluţionare). Intenţionam să explic cruzimile şi monomania tuturor revoluţiilor istorice, prin lipsa de umor a teoreticienilor lor. Lipsa de umor e – se ştie – una din cele mai abundente surse de umor din câte există. Cine se ia prea în serios şi priveşte lumea cu o indispoziţie inflexibilă, cine, pe scurt, e incapabil să râdă la timp devine cu uşurinţă rizibil. Iar cine se simte ridicol devine, adesea, resentimentar şi răzbunător. Am motive personale să privesc fără prea mult umor tot ce ţine de practica şi de dogmatica revoluţionară. Am crescut

într-o vreme şi într-o ţară pentru care adjectivul „revoluţionar” era un fel de superlativ al bunei conduite. Se vorbea de idei revoluţionare, de solidaritate revoluţionară, de intransigenţă revoluţionară. Prietenia şi iubirea se legitimau, nu o dată, printr-un trecut comun de „luptă revoluţionară”, calitatea umană supremă era „avântul” revoluţionar, personajul negativ prin excelenţă era „contra-revoluţionarul”. Istoria începea cu „Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie 1917” şi urma să se termine cu o altă mare victorie, de data aceasta mondială: răsturnarea capitalismului. Eram pregătiţi, cu alte cuvinte, pentru o carieră euforică de „gropari”: aveam să fim „groparii” ordinii capitalist-imperialiste, aşa cum marele popor sovietic fusese groparul feudalităţii ţariste. A fi revoluţionar însemna a nu lăsa nimic la locul lui, a întreţine o stare de agitaţie perpetuă (eroul politic cel mai bine văzut se numea, de altfel, „agitator”), un soi de febrilitate puerilă care, în termenii strategiei de partid, se numea „nevoia de nou”. Revoluţionarul în genere e un fanatic al noutăţii. El vrea idealuri noi, oraşe noi, un nou tip de familie, un nou tip de educaţie, o cultură nouă şi, mai ales, un „om nou”, un soi de mutant standardizat, care „zboară”, cu o veselie inexplicabilă, spre un viitor „luminos” (deşi necunoscut). Unul din sloganurile revoluţiei culturale chineze suna astfel: „Să

terminăm cu cele Patru Lucruri Vechi: gândirea veche, cultura veche, tradiţiile vechi, obiceiurile vechi!" Nimeni nu rezistă, pe termen lung, acestui iureş istoric, drept care revoluţia recade, de regulă, într-o variantă degradată a deprinderilor de care pretinde că s-a desprins. Altfel spus, sfârşeşte în *restauraţie.* Această circularitate ar fi, evident, prin ea însăşi, ridicolă, dacă n-ar provoca o enormă suferinţă umană. Şi dacă nu s-ar relua, repetitiv, la răstimpuri, valorificând nevoia de nonconformism şi pofta de carnaval a fiecărei generaţii.

Cam în acest fel mă hotărâsem să dezvolt şi să ilustrez tema tragi-comică a revoluţiilor, când mi-am dat seama că ele nu sunt decât un caz particular al unei patologii mai ample şi mai complicate: *patologia ideologiilor.* Revoluţiile survin, pe scena lumii, doar din când în când, în vreme ce ideologiile plutesc în aer mai tot timpul. Ele pot stârni – şi stârnesc aproape întotdeauna – revoluţii, dar de la Revoluţia Franceză încoace impregnează *constant* atmosfera vieţii publice, ca un adevărat plancton doctrinar. Le absorbim aşa cum respirăm şi le slujim fără să ne dăm seama. *Şi ele* sunt lipsite de umor, *şi ele* sunt ridicole. Dar toxina lor e letală, tocmai pentru că, în aparenţă, ele nu angajează decât suprafaţa conştiinţei noastre. Revoluţiile sunt brutale, ideologiile sunt subversive.

Nu vreau să vă stric seara cu o expunere pedantă. Nu voi face deci un curs despre ideologii în general. Trebuie totuşi să ştim despre ce vorbim, aşa încât socotesc necesar, mai întâi, să dau termenului o definiţie. Din tot ce s-a scris până acum asupra subiectului, de la Destutt de Tracy – căruia i se atribuie „invenţia" cuvântului „ideologie", la începutul secolului al XIX-lea – până la Karl Mannheim, Gramsci, Althusser sau Habermas, putem extrage o sumă de caracteristici de natură să ne lămurească, deşi, uneori, ne izbim de opinii contradictorii. Pentru unii ideologiile sunt un fenomen pozitiv şi legitim, pentru alţii – un derapaj periculos. Pentru unii *totul,* în viaţa publică a ideilor, e ideologie, pentru alţii ideologiile sunt un derivat episodic. Rezumatul pe care vi-l propun, definiţia „de lucru", ar suna astfel: ideologiile sunt construcţii rapide de idei, izvorâte dintr-un interes privat sau de grup şi având drept scop modificarea mentalităţii publice, a instituţiilor şi a vieţii sociale. Câteva explicaţii: vorbim de construcţii „rapide": ideologiile nu se preocupă de elaborări ample, nu întârzie în detalii şi n-au timp de analize temeinice. Nu vor să producă *sisteme* explicative, ci *scheme* tranşante, mobilizatoare. Punctul lor de pornire nu e realitatea propriu-zisă, ci un interes de clasă sau de categorie socială. Prin urmare, ideologul nu vrea *să înţeleagă*

lumea. Vrea s-o *schimbe,* într-un fel care să coincidă cu principiile şi ţelurile sale: e, aşadar, o natură mai curând utopică şi egolatră. El se crede chemat să decidă asupra modului optim de organizare a lumii şi crede că felul *său* de a înţelege fericirea se potriveşte întregii umanităţi. A gândi conjunctural şi subversiv, a domina mental sfera publică, a măslui realul pentru a-l face compatibil cu un concept – acestea sunt înclinaţiile spontane ale ideologilor. Dar vom înţelege mai bine metabolismul lor, dacă vom depăşi momentul, strict teoretic, al definiţiei, pentru a descrie efectele concrete ale unei vieţi trăite sub impact ideologic. Căci, spre deosebire de metafizica de catedră, ideologia e invadatoare, insinuantă, epidemică. Ea pătrunde în sfera vieţii cotidiene şi în intimitatea noastră. Din acest punct de vedere, sunt, faţă de Dumneavoastră, într-un trist avantaj: am trăit într-o lume ideologizată până acum cincisprezece ani, adică de-a lungul întregii mele perioade de formare şi de maturitate. Dumneavoastră aţi ieşit dintr-o dictatură drastică, cea nazistă, acum şaizeci de ani. Experienţa mea e cu mult mai proaspătă şi merită, cred, împărtăşită. Pe de altă parte, cum veţi vedea, nici Dumneavoastră nu sunteţi cu totul la adăpost. Nici nu vă daţi seama câte ideologii îşi dispută creierul şi modul Dumneavoastră de viaţă. Scopul meu este să

vă şi amuz, evocând ridicolul ideologiilor „victorioase”, dar să vă şi indispun, semnalând, discret, subversiunea care vă pândeşte.

În timpul pe care îl am la dispoziţie, nu mă pot opri decât la câteva din caracteristicile ideologiei. De fapt, mă voi mărgini la două: I. *aspectul invaziv al oricărei ideologii,* respectiv tendinţa ei de a acoperi *toate* compartimentele vieţii şi mai ales pe cele care, în mod normal, sunt rezervate libertăţii individuale.

II. *cercul vicios al ideologiilor,* respectiv capacitatea lor de a se multiplica indefinit, stimulându-se reciproc.

I. ASPECTUL INVAZIV AL ORICĂREI IDEOLOGII

Odată instalată în postură oficială, orice ideologie devine ubicuă. Ea omogenizează samavolnic toate registrele existenţei publice şi private, aşa încât nu există, împotriva ei, niciun refugiu. În fond, diferenţa dintre public şi privat e din ce în ce mai nesemnificativă. Realităţile *specifice* sunt obligate să se alinieze unor realităţi *generice.* În orice loc şi în orice situaţie, eşti însoţit de un cod ideologic impus. Nu eşti niciodată de capul tău, nu eşti niciodată singur. După George Orwell, nu mai e mult de adăugat pentru a descrie o asemenea anomalie. Putem

veni totuşi cu câteva ilustrări noi. De pildă, chiar şi domenii care, prin ele însele, nu se pretează la manipulare ideologică, sfârşesc prin a se conforma. Cel mai rece şi mai plat calcul aritmetic poate fi adus, cu puţin efort, în perimetrul unui program „educativ", înregimentat politic. Iată cum sună, de pildă, o problemă din manualul de matematică. O extrag dintr-un text satiric aparţinând unor curajoşi scriitori ruşi din perioada stalinistă (Ilf şi Petrov), dar o puteam lua şi din manualele de curs primar după care am învăţat eu însumi: „Avem trei gări: Vorobiovo, Graciovo şi Drozdovo, cu un număr egal de funcţionari fiecare. În gara Drozdovo sunt de şase ori mai puţini comsomolişti decât în celelalte două, luate la un loc; iar în gara Vorobiovo, cu doisprezece membri de partid mai mult decât în gara Graciovo, unde numărul celor fără de partid e mai mare cu şase decât în primele două. Câţi funcţionari avem în fiecare gară şi care e, dintre toţi, numărul membrilor de partid şi al comsomoliştilor?" Cifrele, într-un asemenea caz, devin pretextul unei sugestii ideologice. Nu se numără oameni, ci angajamente de partid. E clar că gara Graciovo e nepermis de „apolitică", în vreme ce Vorobiovo e fruntaşă. Idealul, încă neatins, e ca în fiecare gară să nu existe decât comunişti, aşa încât aritmetica să devină futilă.

Nici teritoriul atât de delicat şi atât de intim al iubirii nu e scutit de un indiscret nimb ideologic. Literatura realist-socialistă transferă fără ezitare dialogul amoros într-un comentariu pe marginea planului cincinal. Pentru a-şi seduce logodnica, un tânăr îi propune să-l însoţească la o uzină nouă din îndepărtata Siberie. Numărul de copii ai unei familii se stabileşte prin decret guvernamental. Prescrise sunt şi detalii de coafură şi vestimentaţie. Barba şi părul lung indispun, la fel ca bluejeanşii sau *rock-and-roll-ul.* Erotismul trebuie şi el revizuit, pe baza noii concepţii ştiinţifice despre lume şi viaţă. Ornamentica mic-burgheză a sexualităţii trebuie abandonată. În realitate, nu e vorba decât de o nevoie fiziologică banală, care trebuie rezolvată prompt, aşa cum rezolvi toate celelalte nevoi fiziologice. O prietenă a lui Lenin, Alexandra Kolontai, a elaborat, în acest sens, „teoria paharului cu apă": actul carnal nu e diferit, în esenţa lui, de golirea unui pahar cu apă atunci când ţi-e sete. Complicaţiile sentimentale nu fac decât să ia din timpul pentru producţie şi să moleşească vigilenţa ideologică. Foarte curând după 1917, au apărut proiecte de cabine special amenajate, care să fie amplasate pe străzile Moscovei pentru satisfacerea „din mers" a nevoii de acuplare. Până şi Lenin a simţit nevoia să-şi ia oarecare distanţă faţă de asemenea – prea

radicale – soluţii. „Chiar dacă ţi-e sete – ar fi spus el – nu te apuci să bei dintr-o mlaştină dubioasă/ Prin urmare, nu procedeul în sine îl deranja, cât pripa selecţiei, cu riscurile adiacente…

Tipul de locuinţă propus cetăţenilor sovietici, precum şi programul fiecărei zile trebuiau, de asemenea, să exprime o incoruptibilă corectitudine ideologică. Principiile conducătoare sunt eficienţa şi organizarea. Timpul privat e redus la maximum, *loisir*-ul e colectiv şi dirijat. Arhitecţii elaborează proiecte de case comune, cu celule individuale între şase şi nouă metri pătraţi. Copiii dorm separaţi pe grupe de vârstă, iar adulţii câte şase, separaţi pe sexe. Alternativ, există programe pentru cupluri, dar familia în sens tradiţional e suspendată. Orele libere nu pot fi petrecute decât la club, incluzând programe cultural-educative şi gimnastică. Dimineaţa şi seara se menajează cea zece minute pentru duş, cu precizarea că e vorba de o îndeletnicire facultativă. Firește, acest draconic grafic de viaţă n-a putut fi pus niciodată în aplicare până la capăt. El vorbeşte însă despre utopia isterică la care visează orice ideologie şi despre tendinţa ei spontană de a «coloniza» existenţa umană în întregul ei. A trăi sub un imperativ ideologic echivalează cu a trăi neîncetat cu toate luminile aprinse, fără nicio clipă de

singurătate, fără niciun dubiu, fără mister. Eşti subiectul dezarmat al unei invazii. Încet-încet, ajungi să crezi că şansa de a te sustrage pentru a regăsi normalitatea e nulă. Şi că, de fapt, „normalitatea" nu e ea însăşi decât o construcţie ideologică. Să nu uităm să amintim, fie şi în treacăt, că metodele bolşevice au exercitat o semnificativă atracţie asupra naţional-socialismului german. Iată ce-i spune Hitler lui Hermann Rauschning: „Ceea ce m-a interesat la marxişti şi am învăţat de la ei sunt metodele lor (…). Tot naţional-socialismul e conţinut în ele (…). Societăţile muncitoreşti de gimnastică, celulele de întreprindere, cortegiile masive, broşurile de propagandă scrise special pentru a fi înţelese de mase, toate aceste noi mijloace ale luptei politice au fost aproape integral inventate de marxişti. Eu nu am avut decât să mi le însuşesc şi să le dezvolt, procurându-mi astfel instrumentul de care aveam nevoie".

II. CERCUL VICIOS AL IDEOLOGIILOR

Ideologiile nu sunt preocupate să afle şi să exprime adevărul, pentru valoarea lui de adevăr. Ceea ce le interesează e să confecţioneze un adevăr *utilizabil.* Cu alte cuvinte, „adevărul" nu e, pentru ideolog, decât un instrument manipulatoriu, un dispozitiv apt să slujească, funcţional, un

interes politic determinat şi un proiect de acţiune. Pentru ca o idee să întemeieze o ideologie, ea trebuie să fie schematică (şi deci accesibilă celor mulţi, fără efort) şi uşor convertibilă în strategie de stradă. Numai ideologiile sunt rezumabile într-un „curs scurt". De fapt, ele nu sunt *decât* ceea ce spune cursul scurt. Activiştii n-au niciodată nevoie de mai mult, pentru a-şi pune în mişcare programul. Tocmai pentru că vizează „aplicabilul", ideologiile sunt mai periculoase decât metafizica propriu-zisă. După formularea celebră a lui Marx, ele nu-şi propun să „interpreteze" lumea, ci să o „schimbe". Interpretarea poate fi greşită, fără a muta lucrurile din loc. Schimbarea însă nu eşuează în *eroare,* ci în *crimă.* Ea devine *o tehnologie a dislocării,* a neaşezării, a unei arbitrare radicali taţi.

Dar mai are rost să vorbim, astăzi, despre primejdia ideologiilor? Raymond Aron se întreba, încă din 1955, dacă nu cumva suntem contemporani cu sfârşitul lor (cel puţin pe scena mare a lumii civilizate), iar Daniel Bell a scris, pe această temă, o carte întreagă: lupta politică nu mai are nevoie de motorul ideologiilor. Din îndreptare ale acţiunii, ele au devenit „o fundătură". Dacă ne gândim strict la ideologiile „tari" care au marcat secolul trecut (nazismul şi comunismul), cei doi autori par să aibă dreptate. Pe de altă parte, asistăm la proliferarea

cotidiană a unei puzderii de ideologii *„soft”,* mai puţin sângeroase, dar de o eficacitate insidioasă. Ajungem, cu aceasta la lucrurile cu care voiam să vă indispun… Există o ideologie feministă, una ecologistă, una *gay,* una multiculturalistă, una a mondializării. Postmodernismul nu e nici el scutit de o anumită componentă ideologică, iar „integrarea europeană” alunecă, încet-încet (din păcate), spre pragmatismul triumfal şi simplificator al unui discurs ideologic. Ideologiile au o tendinţă naturală de a se multiplica, şi asta pentru că dezlănţuirea lor stârneşte – prin reacţie – excese de acelaşi tip. Ideologiile nasc contra-ideologii. Ele nu sunt combătute, de regulă, prin demolarea artificiului lor de principiu, ci prin ideologii noi, grăbite să impună construcţii de sens opus, la fel de artificiale. Avem de a face, aşadar, cu un perfid *cerc vicios,* de natură să ne transforme pe toţi, pe nesimţite, în carnea de tun a unui turnir ideologic fără sfârşit, cu efect de diversiune.

Să luăm câteva exemple. Calul de bătaie al nazismului a fost, de la bun început, ameninţarea bolşevică. Mapamondul trebuia protejat de spectrul sinistru al ideologiei comuniste, împotriva căruia orice derapaj trecea drept scuzabil. O ideologie criminală se justifica, astfel, prin combaterea unei alte ideologii, calificate drept şi mai criminală încă. Apoi, ideologia comunistă

şi-a alcătuit un portret plauzibil, invocând necesitatea urgentă a luptei antifasciste. Dictaturile stângii au devenit, aşadar, opţiunea inevitabilă („răul mai mic") a celor terorizaţi de dictaturile dreptei. Abuzul comunist a stimulat, la rândul lui, acute simpatii dextrogire. Acelaşi mecanism se verifică peste tot. O multiseculară aroganţă *macho,* devenită ideologie curentă (cu tot alaiul ei de suficienţă, nesimţire şi inechitate), a sfârşit prin a provoca frontul de apărare (şi apoi de atac) al ideologiei feministe, pentru care masculinitatea nu e decât un atavism teriomorf, un soi de balaur imbecil şi violator, condamnat ori la obedienţă, ori la dispariţie. Foarte curând, spiritul agitatoric, mobilizator, al feminismului duce la recoagularea unui „neo-machism" excedat şi sarcastic, tocmai bun să isterizeze sensibilitatea feministă, care se simte confirmată, prompt, în presupoziţiile ei. Şi aşa mai departe. Majoritatea heterosexuală, legitimată printr-o inflexibilă ideologie a „normalităţii", penalizează brutal diferenţa întruchipată de minoritatea homosexuală, intervenind autoritar în sfera ei intimă: „ereticii" nu sunt pur şi simplu sermonizaţi, asumaţi şi ajutaţi creştineşte, ci condamnaţi la exterminare juridică şi socială. În replică, grupările *gay* compun un provocator eşafodaj ideologic, menit să-i compromită moralmente pe majoritari. Din acuzaţi, ei se

transformă, după principiul clasic, în acuzatori. Defensiva homo devine asalt, revoluţie, avangardă. Individualul militant combate generalul, excepţia fragilă cere statut de regulă totalitară. Reacţia heterosexuală nu întârzie să apară: pe măsură ce ideologia *gay* e mai euforică, conformismul hetero e mai sumbru.

O rapidă reflexie asupra tuturor modelor ideologice contemporane (de pildă asupra escaladării tensiunii dintre „europenism" şi „euroscepticism") va conduce la concluzii asemănătoare: pendulul ideologic se mişcă după acelaşi grafic, confruntările veacului se supun aceleiaşi mecanice simetrii. S-ar părea că nu putem evada din cadenţa sărăcitoare a lui „sau-sau", că ne vom irosi în adversităţi grosolane şi previzibile, în vreme ce întrebările adevărate ale lumii se asfixiază, nefrecventate, la periferia atenţiei noastre.

„Legiunea" ideologiilor, puzderia lor necontrolabilă ilustrează totuşi o psihologie relativ simplă. Ele pot fi reduse nu numai la transparente interese de grup, ci şi la logica cvasi-mecanică a unor complexe de inferioritate, respectiv de superioritate. Nazismul e o ideologie născută dintr-un delirant complex al superiorităţii de rasă. Comunismul, dimpotrivă, porneşte dintr-un complex al inferiorităţii de clasă. E o schemă

foarte convenabilă şi eficientă pentru a lămuri schematismul ideologic. Ideologia „macho”, cu aroganţa ei dominatoare, e mai curând – şi păstrând proporţiile – de tip nazist. Feminismul, minat de obidă resentimentară, e asimilabil mai degrabă, iarăşi păstrând proporţiile, comunismului. Psihologia hetero are, în versiunea ei agresivă, ceva din suficienţa nemiloasă a nazismului. Psihologia homo, cu combativitatea ei „revoluţionară”, are ceva din spiritul utopic şi sectant al propagandei comuniste. Aceeaşi ideologie poate fi de un fel sau de altul, în funcţie de cei care o practică. Euroscepticismul ţărilor dezvoltate derivă din complexul lor de superioritate faţă de noii membri, în vreme ce euroscepticismul ţărilor candidate exprimă un complex de inferioritate faţă de ţările membre. În genere, ideologiile dreptei sunt marcate de suficienţă dispreţuitoare, pe când ideologiile stângii stau sub semnul resentimentului revendicativ. Ar fi momentul să riscăm un pas *în afara* acestui dans monoton, un exerciţiu de libertate, dincolo de cadenţa acestei pendule. Ar fi momentul să gândim pe cont propriu, fără dăscăleala de o culoare sau alta a ideologilor.

Dar se poate scăpa de ideologii? Şi dacă da, cum? Nu am pretenţia să vă pun la dispoziţie un reţetar infailibil, care să garanteze o protecţie totală împotriva pericolului. Aş fi bucuros

dacă aş reuşi măcar să vă fac atenţi asupra existenţei lui. În rest, soluţiile sunt mai curând de bun-simţ şi depind de corecta diagnosticare a bolii.

O primă formă de apărare împotriva invaziei ideologice este gândirea autonomă, gândirea pe cont propriu. Orice idee venită din afară, orice produs *gata-făcut,* orice *modă* lansată ciclic pe scena publică trebuie cântărite cu o sănătoasă suspiciune. Ideologiile sunt, de regulă, gândire masificată şi, după expresia, celebră, a lui Czesław Miłosz, „gândire captivă". Subiectul încetează să mai fie proprietarul propriei sale gândiri, ceea ce înseamnă că gândirea sa încetează să mai fie un act liber. „Se gândeşte" pentru el în altă parte, instrucţia e înlocuită de propagandă, „reclama" e preferată experienţei directe.

Un al doilea exerciţiu de protecţie este efortul de a gândi lucrurile până la capăt, dincolo de evidenţa de primă instanţă, fără scurtături şi pripeli logice sau sentimentale. Aşadar, nu pur şi simplu *Denken,* ci *Weiterdenken* („a gândi", ci „a gândi până la capăt"*)*. Ideologiile sunt corespondentul – în plan intelectual – al deprinderii de a mânca repede şi de a digera numai parţial ceea ce mănânci. *„Fast-Food"* şi *„Junk-Food"*. Ele par „ştiinţifice" şi „funcţionale", dar în realitate reduc viaţa organică a spiritului la o mecanică monotonie. Ideologiile sunt gândire

birocratizată, aşa cum *Fast-Food*-ul e hrănire birocratizată. În ambele cazuri, echilibrul vital al ansamblului e pus în pericol.

Vă mai amintiţi, poate, spectaculosul început al *Manifestului Partidului Comunist:* „O stafie bântuie Europa: stafia comunismului". E o perfectă definiţie a ideologiei în genere. Ideologia e gândire *spectrală.* Ea reduce bogăţia realului la inconsistenţă fantomatică. Ea nu se propagă prin persuasiune, ci „bântuie" neliniştitor, epidemic, oferă, în locul unei prezenţe limpezi şi analizabile, senzaţia vagă a unei prezenţe fără corp, *iluzia,* simulacrul unei prezenţe. Ideologiile sunt în acelaşi timp rudimentare şi greu de fixat, greu de „apucat" cu instrumentele curente ale raţiunii. Pentru a le rezista, trebuie să rămâi viu, reactiv, neînregimentabil. Şi să-ţi păstrezi umorul. Nimic nu e mai ridicol şi mai neputincios decât o stafie care provoacă râsul.

Conferinţă ţinută la Landeskuratorium Bayern.
Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft.
28 noiembrie 2005